This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

Ga 40
32

phil30500

Ga 40.32

HARVARD COLLEGE
LIBRARY

FROM THE LIBRARY OF

JAMES HAUGHTON WOODS

INSTRUCTOR AND PROFESSOR AT HARVARD
FROM 1900 TO 1935

THE GIFT OF HIS FAMILY
1935

Die Philosophie

des

Anaxagoras von Klazomenä

nach

Aristoteles.

Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie

von

Friederich Breier,
Collaborator am Gymnasium zu Oldenburg.

Berlin,
Verlag von G. Bethge.
1840.

Ga 40.32

HARVARD COLLEGE LIBRARY
FROM THE LIBRARY OF
JAMES HAUGHTON WOODS
1935

Seinem verehrten Lehrer

dem

Herrn Hofrath

Dr. Georg Ludwig König,

Direktor des Gymnasiums zu Eutin,

gewidmet

von

dem Verfasser.

Die Philosophie des Anaxagoras.

Erster Abschnitt.

Die Dinge oder die sogenannten Homöomerien.

§. 1.

Anaxagoras gehört mit zu denjenigen Philosophen, welche Aristoteles mit dem Namen Physiologen zu bezeichnen pflegt. Die Betrachtung der Materie ist bei ihnen vorwaltend, sie kennen außerdem nur die bewegende Ursache und suchen sie meistens in der Materie selbst; der Zweckbegriff und die Form ist ihnen noch nicht zum deutlichen Bewußtsein gekommen *a*). Bei Anaxagoras windet sich zwar der Geist aus der Materie los, aber ohne eigentlich frei zu werden; und es ist nur der erste Durchbruch einer neuen Gestalt der Philosophie. So wichtig dies nun auch sein mag, so wenden wir uns doch billig zuerst zu der natürlichen Seite des Systems; denn diese ist immer noch vorwiegend und am meisten ausgebildet, wie schon aus der bekannten Klage des Sokrates im Phädon erhellt und aus dem Worte des Aristoteles: Anaxagoras gebrauche den Geist als Deus ex machina. Ueberdies fallen Jedem bei unserm Philosophen unfehlbar die Homöomerien ein, die so eng mit seinem Namen verwachsen sind und fast einen solchen Ruf bekom-

---

a) Arist. Metaph. I, 5. οἱ μὲν γὰρ ὡς ὕλην τὴν ἀρχὴν λέγουσιν — — ἕτεροι δέ τινες, ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως . . . τὸ δὲ τί ἦν εἶναι καὶ τὴν οὐσίαν σαφῶς μὲν οὐθεὶς ἀποδέδωκεν . . . τὸ δ' οὗ ἕνεκα αἱ πράξεις καὶ αἱ μεταβολαὶ καὶ αἱ κινήσεις τρόπον μέν τινα λέγουσων αἴτιον, οὕτω δὲ οὐ λέγουσιν, οὐδ' ὅπερ πέφυκεν. Vgl. de Gen. An. V, 1.

men haben, wie Platos Ideen oder die Entelechie des Aristoteles. Macht doch selbst Goethe einmal ernstlich Gebrauch davon *b*), ob wohl oder übel, darüber wollen wir nicht mit ihm rechten; genug, das Wort ist einmal mit Anaxagoras Namen unzertrennlich verbunden. Zwar sind in der neuesten Zeit Zweifel gegen die Echtheit desselben laut geworden: Schleiermacher meinte schon, Anaxagoras würde es der Nachwelt schwerlich danken, daß sie ihm die Lehre von den Homöomerien aufgedrängt; Ritter hat gleichfalls in seiner Geschichte der Philosophie bestimmt erklärt, er halte das Wort für unecht; dagegen hat sich später Brandis in Uebereinstimmung mit Schaubach desselben wieder angenommen, und man muß gestehen, daß, wenn es auf reelle Gründe ankömmt und nicht auf subjektive Meinungen, die Vertheidiger noch immer die Oberhand behalten haben, wie denn auch die Ueberlieferung des Alterthums für sie spricht. Das ist gewiß, daß in den Fragmenten des Anaxagoras, so viel deren bekannt sind, keine Spur von dem Worte vorkömmt; Aristoteles kennt nur die Form ὁμοιομερῆ; erst die spätern Sammler und Kommentatoren haben die ὁμοιομέρειαι auf uns gebracht, und diese sind jetzt so fest gewurzelt, daß selbst diejenigen, welche sich offen dagegen ausgesprochen, wenigstens als konventionelle Bezeichnung das Wort haben beibehalten müssen. Allein mit einem alten Worte schleppen sich auch alte Vorstellungen mit hinüber, gerathen in die Bücher, und so übt das Wort, obgleich es nur ein Zeichen sein soll, doch auch seinen Einfluß auf die Darstellung aus. Hat man doch auf den Grund dieses Namens dem Anaxagoras nachgesagt, er sei ein Erfinder neuer und kurioser Wörter gewesen *c*). Nun ist aber das Wort ὁμοιομέρεια an sich gar nicht so sonderbar, sondern ganz regelmäßig ähnlich den Formen μικρομέρεια, λεπτομέρεια u. dgl. gebildet; sonderbar angewandt kann es freilich werden. Indeß ob Anaxagoras neue Wörter machte oder nicht, daran liegt am Ende nicht viel; bedenklicher ist es aber, daß

b) Ueber die Spiraltendenz der Vegetation. Goethes Werke Bd. 55. S. 99.

c) Carus de cosmotheologiae Anaxagoreae fontibus p. 31. Not. 42.

man um der Homöomerien willen manche Stellen des Aristoteles mit Unrecht auf Anaxagoras bezogen und nicht genug beachtet hat, daß bei Aristoteles selbst der Begriff ὁμοιομερῆ eine sehr wichtige Stelle einnimmt. Demnach möchte es nicht überflüssig sein, in Bezug auf Anaxagoras die Homöomerien noch einmal einer besondern Prüfung zu unterwerfen; und sollte sich dieser Begriff als ein Eindringling ausweisen, so wäre es einerseits gerecht gegen den alten Philosophen, seine Lehre davon zu reinigen, und andrerseits würde man sich gern eines lästigen Ballastes entledigen; denn daß es nur Ballast ist, scheint selbst Brandis, der Vertheidiger der Homöomerien, stillschweigend zu erklären, indem er in seiner Geschichte der Philosophie von dem Worte wenig oder gar keinen Gebrauch macht. Wir werden demnach sowol die gangbaren neueren Ansichten, als die Ueberlieferungen der Alten und besonders die Stellen des Aristoteles näher betrachten, um wo möglich zu einem sicheren Resultate zu kommen.

Damit wir aber von vorn herein einen Maßstab haben, nach welchem sich über die verschiedenen Ansichten und Erklärungen entscheiden läßt, und damit wir nicht in Gefahr gerathen, Konsequenzen zu machen, wie sie Anaxagoras nach dem philosophischen Bewußtsein seiner Zeit nicht machen konnte; so halten wir uns vor allen Dingen an den bekannten Hauptgrundsatz des Philosophen: Zusammen waren alle Dinge. Es ist dies das Fundament der ganzen Lehre, hinlänglich verbürgt durch die erhaltenen Fragmente, so wie durch die Zeugnisse des Plato und Aristoteles. Der letztere bezeichnet häufig allein durch das kurze ὁμοῦ πάντα seinen Mann. Ritter *d*)

d). Ritters Geschichte der ionischen Philosophie S. 219 ff. Ritter beruft sich hiebei auf eine schon von Simplicius erwähnte Schwierigkeit, die sich aus der gewöhnlichen Ansicht von der Mischung aller Dinge ergebe. Es müsse nämlich Anaxagoras nicht nur eine unendliche Menge von Homöomerien, sondern in jeder Homöomerie wiederum unendliches angenommen haben, also ein unendlich mal Unendliches; eine Konsequenz, die sich bei der gangbaren Vorstellung von den Homöomerien nicht abweisen läßt.

will hierunter nicht eine wirkliche Vermischung des Stoffes verstanden wissen, sondern nur den Kausalnexus und die Wechselwirkung aller Dinge aufeinander; allein das ganze Alterthum, Plato und Aristoteles an der Spitze, ist dagegen, und Ausdrücke wie φυρᾶσθαι und andre der Art beweisen die rein sinnliche Auffassung des ganzen Satzes. Auch muß diese Idee in der Zeit sowol ihre Wurzeln gehabt, als viel Anklang gefunden haben; denn Schorn hat auch in nicht philosophischen Schriften des Alterthums deutliche Spuren davon nachgewiesen. Die nähere Bedeutung ersehen wir aus den Fragmenten: Alles, was wir jetzt einzeln und bestimmt wahrnehmen, war im Anfang so vollkommen in und durch einander gemischt, daß nichts Besonderes zu unterscheiden war, sondern jeder beliebige Theil der Mischung enthielt von Allem Etwas. Diese innige Mischung sonderte der Geist; jedoch ist eine vollständige Scheidung nicht möglich, indem in jedem ausgeschiedenen Dinge noch Theile von allen andern Dingen zurückbleiben, und nur nach der überwiegenden Masse des Einen oder des Andern werden die Dinge so oder so benannt *e*). Dies ist ein zartes Gewebe, an das man nicht viel rühren darf, wenn es nicht unter den Händen zerreißen und verschwinden soll; denn wollte man, wie Aristoteles kritisirend thut, mit der Schärfe des Begriffs daran gehen, so würde es sich bald in Nichts auflösen. Man ist jetzt geneigt anzunehmen, Anaxagoras habe von diesem Urzustande nur um der Anschaulichkeit willen geredet, ohne ihn wirklich als wahr ausgeben zu wollen *f*); allein diese An-

e) Fragm. III. V. VI.

f) Freilich finden sich von dieser Ansicht schon früh Spuren, wie z. B. Simplicius ad Phys. f. 257, b von Anaxagoras, Archelaus und Metrodorus sagt: φαίνονται δὲ καὶ οὗτοι τάξεως ἕνεκα διδασκαλικῆς ἀρχὴν τῆς κοσμοποιίας ὑποθέμενοι. Allein darauf ist eben so wenig zu bauen, als auf die Ideenlehre, welche derselbe Autor in Anaxagoras System hineinträgt; und überdies polemisirt er und alle Anderen vor und nach ihm gegen Anaxagoras doch so, als hätte ers wörtlich gemeint.

ſicht iſt mehr gut gemeint, als wahr; und wir berufen uns auf Ariſtoteles, der offenbar nicht aus ſich ſelbſt redet, wenn er von Anaxagoras ſpricht: Alles war zuſammen und unendliche Zeit in Ruhe; da brachte der Geiſt Bewegung hinein und ſonderte es auseinander *g*). — Ferner heißt es von den durcheinander gemiſchten Dingen, ſie ſeien unendlich an Menge und Kleinheit. Daraus folgt, daß man, ſo viel man auch den Stoff theilen möge, nie zu Ende komme; denn auch das Kleine, ſagt Anaxagoras, war unendlich, und ein andermal: „Bei dem Kleinen gibt es kein Kleinſtes, ſondern immer nur ein Kleineres", was von Ariſtoteles an verſchiedenen Orten beſtätigt wird *h*). Dadurch unterſcheidet ſich Anaxagoras aufs beſtimmteſte von den Atomiſten; denn ſtatt daß dieſe aus einfachen untheilbaren Körperchen Alles zuſammenſetzen, gibt es bei Anaxagoras gar nichts Einfaches und Untheilbares, ſondern die Unendlichkeit iſt durchaus das Fundament ſeiner ganzen Lehre; und mit dieſer Unendlichkeit hängt es zuſammen, daß in dem Urzuſtande nichts Beſtimmtes zu unterſcheiden iſt, obgleich alle Dinge darin enthalten ſein ſollen. Nun hat ſich aber in einige Lehrbücher eine Anſicht eingeſchlichen, die nahe daran iſt, dem Anaxagoras eine Art von Atomismus anzuhängen; und dies mag wol eben an den Homöomerien liegen, die man irgendwie unterzubringen ſuchte. Tennemann nämlich erklärt die Homöomerien für die Beſtandtheile, aus welchen alle Körper zuſammengeſetzt ſind *i*); wie aber dieſe Beſtandtheile zu denken ſeien, bleibt ungewiß, und es ſind zwei Erklärungen möglich. Ariſtoteles ſagt kurz: „Einerſeits läßt ſich

g) Arist. Phys. VIII, 1, 2. φησὶ γὰρ ἐκεῖνος (sc. ὁ Ἀναξαγόρας) ὁμοῦ πάντων χρημάτων ὄντων καὶ ἠρεμούντων ἄπειρον χρόνον κίνησιν ἐμποιῆσαι τὸν νοῦν καὶ διακρῖναι.

h) Fragm. I. XV. Arist. Phys. I, 4, 8 ἄτοπος τὰ ἀδύνατα ζητῶν ὁ νοῦς εἴπερ βούλεται μὲν διακρῖναι. τοῦτο δὲ ποιῆσαι ἀδύνατον καὶ κατὰ τὸ ποσὸν καὶ κατὰ τὸ ποιόν, καὶ κατὰ μὲν τὸ ποσὸν ὅτι οὐκ ἔστιν ἐλάχιστον μέγεθος κιλ. cf. de Gen. et Corr. I, 10.

i) Tennemann, Geſchichte der Philoſophie Bd. I S. 308.

Die Philosophie

des

Anaxagoras von Klazomenä

nach

Aristoteles.

Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie

von

Friederich Breier,
Collaborator am Gymnasium zu Oldenburg.

Berlin,
Verlag von G. Bethge.
1840.

Ga 40.32

HARVARD COLLEGE LIBRARY
FROM THE LIBRARY OF
JAMES HAMILTON WOOD
1935

Seinem verehrten Lehrer

dem

Herrn Hofrath

Dr. Georg Ludwig König,

Direktor des Gymnasiums zu Eutin,

gewidmet

von

dem Verfasser.

und so geriethe der Philosoph mit sich selbst in Widerspruch, indem er dieselben Dinge bald als Homöomerien ähnlich, bald wieder verschieden (οὐδὲν ὁμοῖον ἀλλήλων) nennte. Wir müssen aber um so mehr seine Worte, daß kein Same dem andern gleiche, festhalten, als sonst das ganze Gebäude umfiele, und die mit allen Dingen erfüllte Materie in ein ganz abstraktes Nichts zerflösse. Erst Plato vollzog diesen Prozeß, wie sich später zeigen wird; und Aristoteles gesellt allerdings unsern Philosophen zu den Platonikern, indem er ihm nachweist, daß das ὁμοῦ πάντα nichts sei als das platonische ἕτερον; allein dies sind natürlich nur Konsequenzen, wie auch Aristoteles selbst sagt. Anaxagoras war zu solcher Konsequenz noch nicht gekommen, sondern behauptete steif und fest, in der allgemeinen Mischung sei kein Theil dem andern irgendwie ähnlich. Wir würden mithin über ihn hinaus gehen, wenn wir die Homöomerien in dem angegebenen Sinne deuten wollten.

§. 2.

Sehen wir weiter, wie die älteren Autoren, welche nach Aristoteles entweder selbständig über Philosophen geschrieben oder bei der Erklärung des Aristoteles nebenher auch andrer Systeme gedacht haben, mit der Erklärung der Homöomerien fertig geworden sind; so finden wir auch hier Inkonsequenzen und Widersprüche, und nur darin sind sie sämmtlich einig, daß sie ohne alles Bedenken bei Anaxagoras von den Homöomerien reden, wie von etwas, das sich von selbst verstände; auch findet sich wenigstens Ein Ausspruch, und zwar bei keinem verächtlichen Schriftsteller, daß Anaxagoras den Namen ὁμοιομέρεια selbst gebraucht und den Prinzipien beigelegt habe. Um so mehr ist es nöthig, die verschiedenen Ueberlieferungen näher zu prüfen und zu würdigen. Zuerst stoßen wir auf das Wort ὁμοιομέρεια bei Lukretius, der seine Beschreibung der anaxagoreischen Philosophie (I, 830) so anfängt:

Nunc et Anaxagorae scrutemur *Homoeomeriam*,
Quam Graeci memorant —

und weiterhin v. 834.

Principium rerum quam dicit *Homoeomeriam.*

Aus welcher Quelle nun auch der Dichter geschöpft haben mag; so viel beweist wenigstens der Ausdruck quam Graeci memorant, daß es nicht das Buch des Anaxagoras selbst war, worin er das Wort fand. Auch sagt er nicht, Anaxagoras habe das Princip des Alls ὁμοιομέρεια genannt, sondern er habe die bei den Griechen erwähnte Gleichtheiligkeit als Princip der Dinge angenommen: homoeomeriam, quam dicit principium rerum, nicht aber principium rerum, quod vocat homoeomeriam. Weil ferner Lukretius die Pluralform nicht kennt; so läßt sich denken, daß er das Wort in der richtigen, seiner Form gemäßen Bedeutung verstanden, nämlich als Bezeichnung einer wesentlichen Grundeigenschaft aller Dinge, nicht aber als Benennung der Dinge selbst. Dies beweist auch die Auslegung, welche er davon giebt v. 835 ff.

Ossa videlicet e pauxillis atque minutis
Ossibu', sic et de pauxillis atque minutis
Visceribus viscus gigni etc.

und endlich unterscheidet er ausdrücklich von dem qualitativen principium rerum die materiellen Elemente als primordia, quae simili praedita constant natura, von denen er weiterhin nachweist, daß sie im Grunde aus ungleichartigen Theilen bestehen und also die ὁμοιομέρεια gar nicht besitzen *a*). Indem also Lukretius das Wort ὁμοιομέρεια in seiner wahren Bedeutung als Abstraktum nimmt, ist es sehr wahrscheinlich, daß die Pluralform zu seiner Zeit überhaupt noch nicht im

---

a) Lucret de Rer. Nat. I, 859.

Praeterea quoniam cibus auget corpus alitque
Scire licet nobis venas et sanguen et ossa
Et nervos *alienigenis* ex partibus esse.

Vgl. dazu die Note des Herausgebers Creech: Si autem dicant ista alimenta continere particulas nervorum, ossium etc. fateantur necesse est non esse in istis corporibus eam quam finxit Anaxagoras Homoeomeriam.

Umlauf war. Im Ganzen ist auch seine Darstellung nicht so gar unbedeutend und werthlos, als Manche glauben; und da man weiß, welcher Lehre er selbst huldigt, so läßt sich auch aus dem, was er falsch mag verstanden haben, die Wahrheit viel leichter ermitteln, als bei Andern, die ohne eigne Ansicht nur Meinungen sammeln und Anekdoten nachgehen.

Sextus Empirikus ist schon einen Schritt weiter gegangen. Er gedenkt der Homöomerien öfter, weicht aber darin von Lukretius ab, daß er theils schon den Plural ὁμοιομέρειαι gebraucht, theils darunter nicht mehr wesentliche Eigenschaften der Dinge, sondern wirkliche materielle Körper versteht. So sagt er adv. Math. III, 33 in dem Abschnitte „Von den materiellen Principien" über die Anaxagoreer: πᾶσαν αἰσθητὴν ποιότητα περὶ τὰς ὁμοιομερείας ἀπολείπουσιν, woraus, obgleich die Worte sonst nicht ganz klar sind, wenigstens so viel zu ersehen ist, daß ihm die Homöomerien selbst keine ποιότητες mehr sind. Ferner stellt er adv. Math. X, 251 ἄτομα, ὄγκοι, ὁμοιομέρειαι zusammen; doch läßt sich aus diesen und andern äußerst kurzen Angaben auf die Ansicht des Autors nicht bestimmter schließen. Er scheint freilich in eine Art von Atomistik zu verfallen, wie die öftere Zusammenstellung von Anaxagoras und Demokrit vermuthen läßt; aber sicher ist es nicht, und auf keinen Fall mögen wir bei dem Ausdruck τὴν τῶν ὁμοιομερῶν πολυμιγίαν (adv. Math. IX, 6) mit Fabricius μικρῶν σωμάτων suppliren; denn dasselbe kömmt bei Aristoteles und öfter noch bei Simplicius vor, wo an eine solche Erläuterung gar nicht zu denken ist. Eben so wenig ist es nöthig, wie Fabricius vorschlägt, ὁμοιομερειῶν statt ὁμοιομερῶν zu lesen, da beide Formen immer ohne Unterschied neben einander laufen. Ein einziges Mal *b*) gibt Sextus eine Art Erklärung des Worts ὁμοιομέρειαι, deren wir später bei Stobäus gedenken

b) adv. Math. X, 318. Ἐξ ἀπείρων δὲ ἐδόξασαν τὴν τῶν πραγματων γένεσιν οἱ περὶ Ἀναξαγόραν τὸν Κλαζομένιον καὶ Δημόκριτον καὶ Ἐπίκουρον καὶ ἄλλοι παμπληθεῖς. ἀλλ' Ἀναξαγόρας ἐξ ὁμοίων τοῖς γεννωμένοις κτλ.

werden; übrigens sagt er nirgends ausdrücklich, Anaxagoras habe die materiellen Principien so genannt. Dies behauptet auch Diogenes von Laerte nicht, der sonst mit den Homöomerien sehr schnell fertig wird, indem er sie durch ein Beispiel erklärt und dabei dasselbe Wort wieder gebraucht. Er sagt nämlich II, 3, 4: *Ἀρχὰς δὲ τὰς ὁμοιομερείας· καθάπερ γὰρ ἐκ τῶν ψηγμάτων λέγομεν τὸν χρυσὸν συνεστάναι, οὕτως ἐκ τῶν ὁμοιομερῶν μικρῶν σωμάτων τὸ πᾶν συγκεκρίσθαι.* Wie viel treffender bezeichnet Lukrez die Natur der Gleichtheiligkeit durch dasselbe Beispiel: Ex *auri* putat micis consistere posse aurum! Indeß ist es nicht der Mühe werth, sich weiter bei Diogenes aufzuhalten; man sieht aber, wie das Wort *ὁμοιομέρεια* bei ihm schon zu einem bloßen Laut und zu einem bedeutungslosen Zeichen geworden ist. Fanden wir es bei Sextus schon als Konkretum gebraucht, so steht es hier unleugbar als Bezeichnung kleiner Körper, während doch bei dem Begriffe *ὁμοιομερής* die Aehnlichkeit der Theile das Wesentliche ist, die Kleinheit oder Größe aber nichts zur Bestimmung des Begriffes beiträgt.

Noch weiter geht Stobäus, indem er zuerst sagt, Anaxagoras habe das Wort selbst gemacht oder gebraucht; wenigstens werden seine Worte gemeiniglich so ausgelegt c). Indeß kann seine Autorität nichts entscheiden, da es bekannt ist, wie viel Unsinn er unter den mancherlei zusammengerafften, oft freilich sehr schätzbaren Bemerkungen mit herbeigeschleppt und zum Ballast der Philologie aufbewahrt hat. Es wird am Ende nicht seine Schuld sein, wenn (Ecl. Phys. I, 16, 6) in den Ausgaben bei Leucipp von den Homöomerien gesprochen wird und von den Atomen bei Anaxagoras; seine Sachkenntniß aber verräth sich nur zu sehr dadurch, daß er (Ecl. Phys. I, 21) Anaxagoras, Demokrit und Epikur in Eine Klasse wirft als solche, *ὅσοι κατὰ συναθροισμὸν τῶν λεπτομερῶν σωμάτων κοσμοποιοῦσιν.* Einmal gehört Anaxagoras nicht in diese Gesellschaft, und dann, wer wollte hieraus schließen, Leucipp und

c) Schaubach a. a. O. S. 89. Brandis a. a. O. S. 245, q.

Demokrit hätten die Atome feintheilige Körper genannt? eine Benennung, die nicht einmal auf die Dinge selbst anwendbar ist, da diese eben so gut grobtheilig als feintheilig sein können, geschweige denn auf die Atome, die gar keine Theile haben. Doch dieses nur beiläufig als Dokument stobäischer Weisheit; was die Hauptstelle (Ecl. Phys. I, 2) betrifft, so ist sie durch mehrere Lücken verstümmelt, und wir müssen uns dafür an den Pseudoplutarch halten, der, nur noch vollständiger, dasselbe sagt. Es findet sich nämlich (de Plac. Phil. I, 3, 7) eine ziemlich weitläuftige Erklärung, weshalb Anaxagoras angenommen, daß Alles in Allem sei. Das Beispiel, dessen sich der Autor hiebei bedient, von den Nahrungsstoffen, durch welche alle Theile des Körpers wachsen, hat nach Aristoteles *d*) auch Anaxagoras selbst zum Beweise seiner Lehre angeführt. Von diesem Beispiel (man bemerke den schlechten Zusammenhang) soll der Name Homöomerien kommen, denn es heißt zuletzt: *ἀπὸ τοῦ οὖν ὅμοια τὰ μέρη εἶναι ἐν τῇ τροφῇ τοῖς γεννωμένοις ὁμοιομερείας αὐτὰς ἐκάλεσεν καὶ ἀρχὰς τῶν ὄντων ἀπεφήνατο.* Die Lesart *αὐτάς* wird wol die richtige sein; denn mit *αὐτά*, das sich in einigen Handschriften findet, würde man gar auf den Gedanken kommen, Anaxagoras habe die Theile der Nahrung für die Principien des Alls angesehen; aber auch so ist die Sache nicht leicht aufs Reine zu bringen, da die ganze Auseinandersetzung mehr ein Aggregat von einzelnen größtentheils richtigen Bemerkungen ist, als in einem folgerechten Zusammenhange steht. Wir lassen *γεννωμένοις* bei Seite, obgleich es an einen ungehörigen Gegensatz zwischen den Prinzipien und den Dingen denken läßt; ist aber der Name Homöomerien wirklich davon hergenommen, daß die Theile der Nahrung ähnlich sind dem, was dadurch sich erhält und wächst, so wäre dies eine ganz andere Erklärung, als sie Aristoteles von *ὁμοιομερὴς* gibt, und schon deshalb verwerflich. Aristoteles definirt: *ὁμοιομερῆ ὧν ἑκάστου συνεώνυμον τὸ μέρος ἐστί.*

d) de Gen. An. I, 18. *Ἀναξαγόρας μὲν γὰρ εὐλόγως φησὶ σάρκας ἐκ τῆς τροφῆς προσιέναι ταῖς σαρξίν.*

Die Aehnlichkeit besteht demnach zwischen den Theilen unter sich oder mit dem Ganzen, nicht aber zwischen zwei verschiedenen Dingen, wie Körper und Nahrung. Indeß wenn auch Plutarch und Stobäus das Wort falsch erklären, so könnte doch Anaxagoras es gebraucht haben; — aber auch dafür liegt kein Beweis in den oben angeführten Worten. Da nämlich die Lesart αὐτάς die am meisten beglaubigte ist, und αὐτάς, abgesehen von dem Unsinn, sich schon grammatisch nicht auf μέρη beziehen läßt; so ist es wol als ausschließendes Pronom unmittelbar mit ὁμοιομερείας zu verbinden, und der Sinn der Stelle ist demnach: „Nach dieser Analogie benannte er die Homöomerien selbst und erklärte sie für Principien des Seienden," nicht aber: „er nannte die Principien Homöomerien." Freilich bleibt dabei gewiß, daß der Verfasser des Buchs von den Meinungen der Philosophen und auch Stobäus das Wort für anaxagoreisch hielten; allein zu den direkten Zeugnissen für die Echtheit desselben läßt sich jene Stelle nicht zählen, obwol Schaubach und Brandis es thun. Jene alten Schreiber haben das Wort mit der Zeit überkommen und suchen es auf ihre Weise auszulegen; die Auslegung selbst ist aber nicht im Stande, uns günstig für ein solches Zeugniß einzunehmen.

Mehr Gewicht hat allerdings Simplicius, dem wir die meisten Fragmente des Anaxagoras verdanken. Allein auch er hat das Wort ὁμοιομέρειαι nicht in dem Buche des Anaxagoras gefunden, indem er es ohne Unterschied von ὁμοιομερη gebraucht; auch kann man sich aus den verschiedenen Stellen des Simplicius, die Schaubach a. a. O. gesammelt hat, leicht überzeugen, daß er es als ein gangbares, zum Theil schon bedeutungslos gewordenes Wort vorfand und aufnahm. Uns kömmt es hier nur auf Eine Stelle an, wo er mit klaren Worten sagt, Anaxagoras habe den Ausdruck Homöomerien gebraucht; es heißt nämlich in Phys. f. 258, a: τὰ εἴδη ἅπερ ὁμοιομερείας καλεῖ. Dies ist deutlich genug und mit dürren Worten bestimmt ausgesprochen; dennoch ist nicht abzusehen, warum man dem Autor hierin mehr Glauben schenken soll, als an einer andern Stelle, wo er gerade das Gegentheil

behauptet. Wir lesen nämlich im Kommentar zu Arist. de Coelo f. 148, b. τὰ ὁμοιομερῆ οἷον σάρκα καὶ ὀστοῦν καὶ τὰ τοιαῦτα σπέρματα καλεῖ. Dies ist ohne Zweifel weit wahrscheinlicher; denn das Wort σπέρματα ist dem Anaxagoras geläufig, das andre dagegen findet sich nirgends bei ihm; dagegen gebraucht es Aristoteles viel, und man kann obige Stelle so umschreiben: „Was Aristoteles homöomerisch nennt, heißt bei Anaxagoras Samen." So stehen die beiden Stellen des Simplicius durchaus mit einander in Widerspruch, und Eine muß verkehrt sein. Auffallend ist auch in der ersten Stelle das Wort εἴδη, das gar platonisch aussieht. Wir werden hierauf später zurückkommen; vorläufig haben wir gesehen, wie das Wort ὁμοιομέρεια mit der Zeit aus der abstrakten Bedeutung in die konkrete, aus dem Singular in den Plural überging, wie der Begriff desselben schon im Alterthum unklar und schwankend ist, und endlich haben sich die direkten Zeugnisse für die Echtheit auf ein einziges reduzirt, welches obendrein durch ein entgegenstehendes entkräftet wird e). Wir können jetzt zu Aristoteles übergehen.

§. 3.

Die Schriften des Aristoteles sind eine so überaus reichhaltige Quelle für die Geschichte der alten Philosophie, daß es verwegen wäre zu behaupten, man habe über irgend einen Gegenstand den darin enthaltenen Schatz völlig ausgebeutet. Auch für die Lehre des Anaxagoras mögen sich noch mehr Angaben

e) Wenn Schaubach a. a. O. S. 89 für seine Ansicht das Wort μικρομέρεια aus Arist. de Anima I, 2, 12 anführt; so ist damit nur bewiesen, daß ὁμοιομέρεια gut und richtig gebildet ist, wogegen nichts einzuwenden. Uebrigens paßt die Stelle nicht im entferntesten; denn Aristoteles sagt dort, Demokrit erkläre die Seele für beweglich διὰ μικρομέρειαν. Schaubach wird daraus nicht schließen wollen, Demokrit habe die Seele eine Mikremerie genannt, wie etwa Anaxagoras das Fleisch eine Homöomerie genannt haben soll; doch hat Carus dies wirklich angenommen s. a. a. O. p. 22.

finden, als wir im Folgenden zur Sprache bringen werden; jedoch glauben wir die Mehrzahl der Stellen, so wie die bedeutendsten, bemerkt zu haben. Ehe wir aber zu Anaxagoras selbst kommen, geben wir eine kurze Darlegung des Begriffes ὁμοιομερής, wie er in dem eignen System des Aristoteles sich vorfindet; dies wird uns später zur Grundlage dienen für die Betrachtung der anaxagoreischen Homöomerien.

Aristoteles unterscheidet in der Natur drei Entwickelungsstufen, die er besonders in der Schrift von den Theilen der Thiere erklärt und ausführlich behandelt hat. Die erste Grundlage bilden die vier Elemente: Feuer, Luft, Wasser, Erde, oder besser die Grundkräfte, nämlich: das Warme und Kalte, das Feuchte und Trockne, aus deren Kombination erst die sogenannten Elemente hervorgehen. Diese Kräfte liefern das Materielle aller Körper und sind die Träger der verschiedenen Qualitäten, als Schwere, Leichtigkeit, Dichtigkeit, Ebenheit u. s. f. Zunächst folgt dann die Stufe des Gleichtheiligen (ὁμοιομερής), wie Knochen, Fleisch, Blut u. dgl.; endlich die dritte und höchste Stufe, die des Ungleichtheiligen (ἀνομοιομερής) z. B. Gesicht, Hand u. dgl. *a*).

Die letzten Theile, nämlich die nicht homöomerischen, kommen nur bei lebenden Wesen vor; es sind die Glieder oder die organischen Theile, wie Aristoteles sie öfters nennt. Zur Materie haben sie homöomerische Theile; aus diesen bestehen sie, sie selbst aber sind bestimmt, etwas zu thun und zu verrichten *b*). Alles Lebendige hat solche Organe, das Vollkommenste die vollkommensten; jedoch auch der untersten Stufe des Lebens, den Pflanzen, fehlen die Organe nicht, sie haben z. B. Wurzeln, Blätter, Fruchthüllen u. a. Nur haben diese Organe der Pflanzen einfache Verrichtungen, während auf den

a) de Part. Anim. II, 1. de Gen. Anim. I, 1. Hist. Anim. I, 1. Meteor. IV, 8.

b) de Part. Anim. II, 1. III, 1. IV, 12. de Gen. Anim. I, 1. 18. II, 1. de Gen. et Corr. I, 5. Hist. Anim. I, 1. 6.

höhern Stufen des Lebens die Funktionen der Organe immer mannichfaltiger werden bis zur Haud, dem Organ der Organe *c*).

Dagegen sind die homöomerischen Theile jenen untergeordnet, stehen aber höher als die ersten Grundkräfte, die ihnen zur Materie dienen. Sie verhalten sich zu den Organen oder Gliedern theils als Materie, theils dienen sie ihnen zur Nahrung und zum Wachsthum, theils sind sie Abgänge. Sie sind einfach in Vergleich mit den Gliedern, zu deren Dienst sie bestimmt sind, während die Glieder dem Zwecke, d. i. der Form, dienen; sie haben nur besondere Eigenschaften gemäß den ersten Elementen, aus denen sie bestehen, aber keine Verrichtungen, wie die organischen Theile; doch wird die Empfindung durch sie vermittelt *d*).

Dieses im Allgemeinen. Aristoteles behandelt dann in dem Buche von den Theilen der Thiere jede Stufe besonders. Zu den homöomerischen Theilen gehören unter andern Blut, Mark, Fett, Galle, Fleisch, Knochen u. s. f.; auch Haut, Haar und Federn rechnet er dazu, obgleich er diese Theile erst bei den eigentlichen Organen näher bespricht *e*). Einmal führt er auch das Gesicht mit unter dem Gleichtheiligen an; allein es geschieht dies nur, wo, was allerdings mitunter vorkömmt, seine Definitionen etwas in Kollision gerathen; sonst wird überall das Gesicht als ein organischer Theil betrachtet und als solcher am gehörigen Orte behandelt *f*). Denselben Gang befolgt Aristoteles in der Thiergeschichte; kurz die Unterscheidung in homöo-

---

c) de Part. Anim. IV, 10. Meteor. IV, 10. Hist. Anim. I, 3. de Anima II, 1. 10. III, 8, 2.

d) de Part. Anim. II, 1. de Gen. Anim. I, 1, 18. Hist. Anim. I, 1, 3. de Gen. et Corr. I, 5. Meteor. IV, 8. 10. 12.

e) de Part. Anim. II, 19. ὕστερον ἅμα τοῖς ἀνομοιομερέσιν θεωρητέον τὴν αἰτίαν αὐτῶν . . . . ἀλλ' ὅτι συνώνυμα τοῖς ὅλοις τὰ μέρη, τὴν τάξιν ἀπέλαβεν ἐν τοῖς ὁμοιομερέσι γῦν.

f) de Part. Anim. II, 2. III, 1.

merische und organische Theile ist das durchgreifende Fundament seiner Physiologie.

Der Begriff des Homöomerischen ist, wie schon früher gesagt, dieser, daß die Theile dem Ganzen synonym sind. Demnach ist Fleisch ein Gleichtheiliges, weil alle Theile, wie das Ganze, Fleisch sind, und so das Uebrige der Art. Diese Definition ist überall das Bestimmende, und daher sind auch die Adern bei Aristoteles nicht Organe, sondern homöomerische Theile, weil alle Adern nur Theile einer einzigen sind g). Aristoteles ist hiebei so konsequent, daß er vor der gegebenen Definition alle andern Bestimmungen zurücksetzt, wie er z. B. Haare und Nägel homöomerisch nennt, obgleich er bei den Pflanzen Blätter und Fruchthüllen, die jenen analog sind, zu den Organen rechnet. Da nun die Definition so weit gezogen ist, so läßt sich erwarten, daß sie nicht bloß auf Theile der Thiere anwendbar ist, obgleich in dem Buche, das diesen Namen führt, am vollständigsten davon gehandelt wird; vielmehr ist das Homöomerische ein Hauptmoment in der aristotelischen Physiologie und offenbart aufs schönste die Eigenthümlichkeit seiner Methode und die Tiefe seiner Naturanschauung. Wir finden nämlich bei Aristoteles in der allgemeinen Naturbetrachtung denselben systematischen und geschlossenen Gang, der im Besondern die Psychologie charakterisirt, wo nachgewiesen wird, wie die höhern Seelenvermögen aufwärts immer ein kleineres Gebiet der lebendigen Wesen umfassen, wie sie aber auch zugleich nach unten in den niederen Kräften immer die Bedingungen ihres Daseins und ihrer Wirksamkeit haben, so daß keine Isolirung Statt findet, sondern die Menschenseele, als die höchste, zugleich das Pflanzenleben und das Empfindungsleben der Thiere mit in ihre Totalität aufnimmt. Aehnlich ist in einer größeren Sphäre das Verhältniß des Homöomerischen und Organischen. Denn wie die vegetative Kraft durch alles Lebendige von der Pflanze bis zum Menschen sich ergießt und die erste Bedingung, auf der niedersten Stufe zugleich die Vollendung, des Lebens

g) de Part. Anim. II, 9.

iſt; ſo reicht das Homöomeriſche von den Mineralien bis zu dem höchſten organiſchen Weſen, dem Menſchen, und zwar ſo, daß es in den Mineralien eine freie, abgeſonderte Exiſtenz hat und das Höchſte iſt, wozu es die Natur bringt; in den Pflanzen iſt es noch überwiegend, jedoch ſchon mit einer Spur des Organiſchen; in den Thieren endlich iſt es durchaus untergeordnet und ſinkt zur Materie herab, indem das Organiſche erſt den Zweck des Thieres erfüllt *h*). Daher theilt Ariſtoteles bei allgemeinen Betrachtungen auch wol die ganze Natur in ὁμοιομερῆ und ἀνομοιομερῆ, ſo daß ſelbſt die vier Elemente mit unter das Gleichtheilige fallen, obgleich ſonſt στοιχεῖα und ὁμοιομερῆ unterſchieden werden *i*). Denn Ariſtoteles nimmt freilich einerſeits die Elemente nur als Kräfte (δυνάμεις), und dann verhalten ſie ſich zu dem Gleichtheiligen, wie Materie zur Form oder zu dem, was aus beiden beſteht; andrerſeits aber erſcheinen die Elemente auch in beſtimmten Formen als ſelbſtändige Weſenheiten, z. B. Hitze und Trockenheit als Feuer, Kälte und Näſſe als Waſſer u. ſ. f. und in dem Sinne ſind dann die Elemente ebenfalls ὁμοιομερῆ. Ariſtoteles beſtätigt dies auch ſelbſt, indem er (Metaph. p. 32, 5) ſagt: „Die Pla„toniker reden von der Einheit, als wäre ſie ein ὁμοιομερές, „wie Waſſer und Feuer.“ Man kann noch weiter gehen und den Begriff des Gleichtheiligen ſelbſt auf das mathematiſche Gebiet ausdehnen, ohne dem Ariſtoteles etwas Fremdes aufzubürden; denn auch hievon finden ſich einige Spuren. So

h) Meteor. IV, 8. Ἐκ μὲν οὖν ὕδατος καὶ γῆς τὰ ὁμοιομερῆ σώματα συνίσταται, καὶ ἐν φυτοῖς καὶ ἐν ζῴοις καὶ τὰ μεταλλευόμενα. ib. III, 10. Λέγω δ' ὁμοιομερῆ τὰ μεταλλευόμενα οἷον χρυσὸν, ἄργυρον, κασσίτερον, σίδηρον, λίθον καὶ τἆλλα τὰ τοιαῦτα καὶ ὅσα ἐκ τούτων ἐκχρινόμενα καὶ τὰ ἐν τοῖς ζῴοις καὶ φυτοῖς.

i) de Coelo I, 7. Ἀνάγκη δὴ σῶμα πᾶν ἤτοι ἄπειρον εἶναι ἢ πεπερασμένον, καὶ εἰ ἄπειρον ἤτοι ἀνομοιομερὲς ἅπαν ἢ ὁμοιομερές. ib. III, 5. Εἰ γὰρ ἅπαν σῶμα συμβλητὸν κατὰ τὸ ποσὸν, ἔχει δ' ἀνάλογον τὰ μεγέθη τά τε τῶν ὁμοιομερῶν πρὸς ἄλληλα καὶ τῶν στοιχείων κτλ.

heißt es (de Coelo III, 1) gegen diejenigen, welche annehmen, die Linie sei aus Punkten zusammengesetzt: „Wenn dies der „Fall ist, so brauchte der Theil einer Linie keine Linie zu sein.“ Dies ist eine indirekte Widerlegung aus dem Begriffe von ὁμοιομερής, und es erhellt daraus, daß auch die mathematischen Körper, Flächen und Linien gewissermaßen unter diese Kategorie fallen. Dabei ist jedoch zu bemerken, daß dies schon eine uneigentliche Uebertragung aus dem Konkreten ins Reich der Abstraktion ist; denn weil die mathematischen Begriffe keine Substanzen (οὐσίαι) sind, so können sie im Grunde eben so wenig homöomerisch sein, als sie sich nach einem Ausdruck des Aristoteles schneiden oder brennen lassen. Noch weniger können die πάθη, ἕξεις, ποιότητες, und wie sonst die Qualitäten noch bezeichnet werden, zu dem Gleichtheiligen gehören; denn sie sind an die Substanzen gebunden und haben kein selbständiges getrenntes Dasein: sie sind, um mit Aristoteles zu reden, καθ' ὑποκειμένου, aber nicht ὑποκείμενα. So viel ist indeß gewiß, daß das Homöomerische ein Fundamentalbegriff in der Naturbetrachtung des Aristoteles ist; durch alle physischen Schriften des Philosophen zieht er sich hindurch, und in allen den Stellen, die wir theils angeführt, theils bezeichnet haben, ist, beiläufig gesagt, von Anaxagoras keine Rede. Aristoteles größter Schüler, Theophrast, hat den Begriff aufgenommen und wendet ihn an, wie er z. B. (Hist. Plant. I, 1, 12) sich bestimmt darüber ausspricht, warum die Wurzeln und Blätter der Pflanzen nicht homöomerische Theile, sondern wahre Organe (ἀνομοιομερῆ) sind; und daß auch die spätere Zeit diesen Begriff noch nicht ganz verloren hatte, beweisen die Schriften Plotins, welcher mit dem Begriffe ὁμοιομερῆ an vielen Stellen, und nicht bloß obenhin, agirt, ohne dabei jemals Anaxagoras zu erwähnen oder an ihn zu denken *k*).

---

k) Plotin. Enn. II, 7, 1. . . . . οἱ μὲν γὰρ τῇ παραθέσει διδόντες ὡς μιγνύντες μᾶλλον ἢ κιρνάντες ἑαυτοῖς, εἴπερ δεῖ τὴν χρᾶσιν ὁμοιομερὲς τὸ πᾶν ποιεῖν. — Enn. IV, 3, 2. . . . . ἐκεῖνο μόνον ἐπισημηναμένους ὡς ἐπὶ τῶν ὁμοιομερῶν ὅταν μέ-

§. 4.

Das Wort ὁμοιομερῆ findet sich mitunter, wo Aristoteles von Anaxagoras spricht. Die Stellen dieser Art sind im Vergleich mit den übrigen, wo von homöomerischen Dingen ohne Erwähnung des Anaxagoras die Rede ist, wie Wassertropfen im Ozean; es sind im Ganzen neun, und es kommen noch einige hinzu, die, ohne Anaxagoras Namen zu nennen, sonst diesen Philosophen bezeichnen. Alle diese Stellen stehen ganz vereinzelt und zerstreut, die meisten in denjenigen Schriften, welche den Begriff des Gleichtheiligen besonders behandeln; und ohne die bekannte Ueberlieferung von den anaxagoreischen Homöomerien würden sie gar nicht besonders auffallen. Daß Aristoteles die ganze Lehre von dem Homöomerischen und dem Organischen, welcher das Gepräge seines Geistes unverkennbar aufgedrückt ist, sollte dem Anaxagoras abgeborgt haben, wäre wol ein lächerlicher Einfall; es kann daher nur die Frage sein: bezeichnet Aristoteles, wenn er das Wort ὁμοιομερής bei anaxagoreischen Philosophemen gebraucht, etwas diesem Philosophen Eigenthümliches, und hat also das Wort an solchen Stellen einen andern Begriff, als es sonst bei Aristoteles hat? oder gebraucht er es auch dann in demselben Sinne, wie es in seiner eigenen Philosophie vorkömmt, um damit die Philosophie des Anaxagoras auf irgend eine Weise zu charakterisiren? — Folgende Stellen mögen dazu dienen, für die Beantwortung dieser Frage ein Präjudiz zu bilden.

Da es bei diesen Stellen, welche wir einer vorläufigen Prüfung unterwerfen, auf ihre gegenseitige Beziehung nicht weiter ankömmt, so nehmen wir sie, wie sie gerade vorkommen:

γηται μέρος κατὰ τὸν ὄγκον ἐστὶ τὸ μέρος, οὐ κατὰ τὸ εἶδος. Enn. IV, 9, 4. Εἰ μὲν οὖν σῶμα εἴη (sc. ἡ ψυχὴ) ἀνάγκη μεριζομένου τούτου τὰς πολλὰς γίγνεσθαι, ἄλλην πάντη οὐσίαν τὴν δὲ ἄλλην γιγνομένην, καὶ ὁμοιομερούς οὔσης ὁμοειδεῖς πάσας γενέσθαι, εἶδος ἓν ταὐτὸν φερούσας ὅλον, τοῖς δ' ὄγκοις ἑτέρας. Vgl. Enn. V, 3, 5. VI, 7, 13.

die erſte aus dem Buche von der Zeugung der Thiere (I, 18). Dies Buch ſteht mit der Schrift von den Theilen der Thiere im genauſten Zuſammenhange *a*); es kömmt daher der Unterſchied von homöomeriſchen und organiſchen Theilen überall darin zur Sprache. An dem bezeichneten Orte iſt die Rede von der Anſicht des Empedokles und andrer Philoſophen, daß der Same von allen Theilen des Körpers abgehe. Hier iſt zuvörderſt zu bemerken, daß der Same ſelbſt ein ὁμοιομερές iſt *b*); es wird alſo von vorn herein von dieſem Begriffe gehandelt. Da nun die Theile des Körpers theils homöomeriſch ſind, theils Organe; ſo iſt die Frage, von welchen dieſer Theile der Same abgehen ſoll. Unmöglich von den letzteren, ſagt Ariſtoteles, denn dann müßten ja Köpfe, Hände, Füße u. ſ. f. darin enthalten ſein; es bleibt alſo nur das Gleichtheilige übrig, woraus der Same allenfalls kommen könnte. Dies iſt kurz der Gang der Argumentation, und es bedarf keiner Erwähnung, daß dieſe Methode rein ariſtoteliſch iſt. Unmittelbar darauf ſtehen folgende Worte: Ὁ αὐτὸς γὰρ λόγος ἔοικεν εἶναι οὗτος τῷ Ἀναξαγόρου, τῷ μηθὲν γίγνεσθαι τῶν ὁμοιομερῶν· πλὴν ἐκεῖνος μὲν ἐπὶ πάντων, οὗτοι δ' ἐπὶ τῆς γενέσεως τῶν ζῴων τοῦτο ποιοῦσιν. ἔπειτα τίνα τρόπον αὐξηθήσεται ταῦτα καὶ ἀπελθόντα ἀπὸ παντός; Ἀναξαγόρας μὲν γὰρ εὐλόγως φησὶ σάρκας ἐκ τῆς τροφῆς προσιέναι ταῖς σαρξίν. — Wir haben hier kurz eine Widerlegung der vorher erwähnten Anſicht des Empedokles von der Zeugung, und zwar widerlegt Ariſtoteles dieſelbe dadurch, daß er ſie auf den Anaxagoreis-

---

a) S. den Anfang des Buches de Gen. Anim. Ἐπεὶ δὲ περὶ τῶν ἄλλων μορίων εἴρηται τῶν ἐν τοῖς ζῴοις καὶ κοινῇ καὶ καθ' ἕκαστον . . . . λοιπὸν δὲ τῶν μὲν μορίων τὰ πρὸς τὴν γένεσιν συντελοῦντα τοῖς ζῴοις κτλ.

b) de Gen. Anim. I, 16, extr. . . . τῶν δ' ὁμοιομερῶν ἀπελείφθη περὶ γονῆς καὶ γάλακτος. Hist. Anim. I, 1. Ἔστι δὲ τῶν ὁμοιομερῶν τὰ μὲν μαλακὰ καὶ ὑγρά, τὰ δὲ ξηρὰ καὶ στερεά. ὑγρὰ μὲν . . . οἷον αἷμα, ἰχὼρ, πιμελή, στέαρ, μυελός, γονή κτλ.

nus hinausführt, wodurch sie, da ihre Anhänger in allen andern Punkten von Anaxagoras abweichen, von selbst fallen muß. Jene räsonniren daher ἀλόγως, Anaxagoras εὐλόγως, d. h. konsequent; denn nur die logische Konsequenz wird an ihm gerühmt, die Sache selbst billigt Aristoteles darum nicht. Aus dieser Umgebung nun das Wort ὁμοιομερῶν wegzureißen und es auf Anaxagoras zu übertragen, das widerspricht aller gesunden Interpretation; und wenn es etwa (Metaph. p. 247, 10) heißt: Ὅτι δ' ἐνέργεια πρότερον, μαρτυρεῖ Ἀναξαγόρας (ὁ γὰρ νοῦς ἐνεργείᾳ) —; so könnte man mit demselben Rechte schließen, Anaxagoras habe den Geist ἐνέργεια genannt, wodurch dann Aristoteles die berühmten Begriffe δύναμις und ἐνέργεια gleichfalls einbüßen würde. Auch darum kann man die Worte μηδὲν γίγνεσθαι τῶν ὁμοιομερῶν nicht für eine wörtliche Anführung aus der anaxagoreischen Lehre halten, weil darin stillschweigend die Möglichkeit liegt, daß das Organische (ἀνομοιομερῆ) wol werden könne; Anaxagoras aber negirte überhaupt alles Werden: οὐδὲν χρῆμα γίγνεται. Aristoteles dagegen konnte gute Gründe haben, nicht χρήματα, sondern statt dessen ὁμοιομερῆ zu sagen.

In derselben Schrift findet sich das Wort noch zweimal bei Erwähnung anaxagoreischer Sätze (de Gen. Anim. II, 4, 5). Ueber den Inhalt beider Stellen werden wir später zu sprechen Gelegenheit haben; hier handelt es sich nur um den Sinn des fraglichen Wortes, das hier durch den Ausdruck selbst dem Aristoteles vindizirt wird. Denn wenn Aristoteles (II, 4) sagt: τῶν μορίων τῶν ὁμοιομερῶν, so ist das eine deutliche Hinweisung auf die Schrift von den Theilen der Thiere, worin diese Partie sammt den Organen genau behandelt ist. Damit hat Anaxagoras nichts zu schaffen. An der andern Stelle heißt es: ταῖς τῶν ὁμοιομερῶν διαφοραῖς, Worte, die ebenfalls keine Beziehung auf Anaxagoras zulassen, sondern sich allein aus Aristoteles selbst erklären; denn diese Verschiedenheiten (διαφοραί) sind das Einzige, was dem Homöomerischen zukömmt, während die Organe ihrem Begriffe nach zu thätigen Funktionen bestimmt sind. Man vergleiche unter andern: de Gen. Anim.

I, 18. *Τὰ μέρη τὰ μὲν δυνάμει, τὰ δὲ πάθεσι διώρισται, τὰ μὲν ἀνομοιομερῆ τῷ δύνασθαί τι ποιεῖν οἷον γλῶττα καὶ χεὶρ, τὰ δ' ὁμοιομερῆ σκληρότητι καὶ μαλακότητι καὶ τοῖς ἄλλοις τοῖς τοιούτοις πάθεσιν.* Was hier im Gegenſatz zu *ποιεῖν* durch *πάθη* bezeichnet wird, heißt an andern Orten *διαφοραί* z. B. Meteor. IV, 10. *Τούτοις τοῖς παθήμασι καὶ ταύταις ταῖς διαφοραῖς τὰ ὁμοιομερῆ τῶν σωμάτων διαφέρει ἀλλήλων*, und ib. IV, 12. . . . *πάντα γὰρ* (sc. *τὰ ὁμοιομερῆ*) *διαφέρει ταῖς πρότερον εἰρημέναις διαφοραῖς τάσει, ἕλξει, θραύσει, σκληρότητι, μαλακότητι κτλ.*

Ferner ſteht de Gen. et Corr. I, 1, wo von den Prinzipien des Anaxagoras im Vergleich mit Empedokles und den Atomiſten geſprochen wird: *Ὁ μὲν γὰρ* (sc. *Ἀναξαγόρας*) *τὰ ὁμοιομερῆ στοιχεῖα τίθησιν οἷον ὀστοῦν καὶ σάρκα καὶ μυελὸν καὶ τῶν ἄλλων ὧν ἕκαστον συνώνυμον τὸ μέρος ἐστίν. Λεύκιππος δὲ κτλ.* Die beigefügte Definition von *ὁμοιομερῆ*, die, wie der Indikativ beweiſt, auf keinen Fall dem Anaxagoras zugeſchrieben werden kann, läßt keinen Zweifel übrig, daß Ariſtoteles hier durch *ὁμοιομερῆ* nur bezeichnet, was er überall darunter verſteht; und die hinzugeſetzten Beiſpiele ſind von der Art, wie ſie in den Büchern von den Theilen der Thiere und in der Thiergeſchichte, ſo zu ſagen, haufenweiſe vorkommen, ohne daß dabei an Anaxagoras gedacht wird. So wie aber die Worte hier ſtehen, enthalten ſie zugleich eine kurze aber ſchlagende Widerlegung des anaxagoreiſchen Syſtems. Denn Ariſtoteles läßt das Homöomeriſche erſt aus den Grundkräften, den eigentlichen Elementen, entſtehen; und wenn er demnach ſagt: Anaxagoras machte das Gleichtheilige — was alſo nicht Element iſt — zum Elemente; ſo iſt dadurch zugleich das Irrthümliche dieſer Lehre bezeichnet.

Uebereinſtimmend mit dem Vorigen ſteht Phys. III, 4: *Ὅσοι δ' ἄπειρα ποιοῦσι στοιχεῖα καθάπερ Ἀναξαγόρας καὶ Δημόκριτος, ὁ μὲν ἐκ τῶν ὁμοιομερῶν κτλ.* und Metaph. p. 22, 19. *Ἀναξαγόρας τὴν τῶν ὁμοιομερῶν ἀπειρίαν.* Nichts hindert uns, die obige Definition von *ὁμοιομερῆ* hier zu ſupplireu, wenn auch Ariſtoteles ſie der Kürze halber nicht beige-

setzt hat, wie er aus demselben Grunde auch keine besonderen Beispiele anführt. An beiden Stellen nämlich geschieht der ältern Ansichten über die materiellen Elemente nur beiläufig Erwähnung, nachdem der Autor früher ausführlicher davon gehandelt hat, wie Phys. I, 4 und Metaph. p. 11, 20 sqq. Die Worte *τὴν τῶν ὁμοιομερῶν ἀπειρίαν* stehen gerade an einem Orte, wo das früher Gesagte noch einmal kurz aufgenommen und summarisch wiederholt wird, und diese Hindeutung auf Früheres ist durch den bestimmten Artikel *τὴν* klar ausgesprochen; nicht als ob Aristoteles die Homöomerien auch *ἀπειρία* genannt hätte, wie Schaubach unbegreiflicher Weise aus diesen Worten schließt c).

Dies sind von den oben bezeichneten Stellen fürs erste sechs, also die große Mehrzahl, bei denen die Homöomerien, um uns des bekannten Ausdrucks zu bedienen, von Anaxagoras weg und auf Aristoteles hinüberfallen. Die noch übrigen sollen keineswegs um der bloßen Minorität willen denselben Weg gehen; da sie aber über die Lehre des Anaxagoras sich weitläufiger und spezieller auslassen, so erfordern sie eine besondere Behandlung, und wir werden mit ihrer Hülfe versuchen, so weit die Angaben führen, in das System unseres Philosophen einzudringen.

§. 5.

Sehr wichtig ist eine längere gegen Anaxagoras gerichtete Erörterung (de Coelo III, 4), in der es sich um die Unendlichkeit der materiellen Elemente (*στοιχεῖα*) handelt. Hier heißt es: *Πρῶτον μὲν οὖν ὅτι οὐκ ἔστιν ἄπειρα, καθάπερ οἴονταί τινες, θεωρητέον καὶ πρῶτον τοὺς πάντα τὰ ὁμοιομερῆ στοιχεῖα ποιοῦντας, καθάπερ Ἀναξαγόρας.* Diese Worte stimmen so genau mit den zuletzt angeführten (de Gen. et Corr. I, 1. Phys. III, 4. Metaph. p. 22, 19.) überein, daß es überflüssig wäre, denselben Beweis noch einmal zu führen. Weiter fährt

c) Schaubach a. a. O. p. 72.

dann Aristoteles fort: *Οὐδεὶς γὰρ τῶν οὕτως ἀξιούντων ὀρθῶς λαμβάνει τὸ στοιχεῖον· ὁρῶμεν γὰρ πολλὰ τῶν μικτῶν σωμάτων εἰς ὁμοιομερῆ διαιρούμενα, λέγω δ' οἷον σάρκα καὶ ὀστοῦν καὶ ξύλον καὶ λίθον* — (dies sind Beispiele aus allen Reichen der Natur, da, wie oben nachgewiesen, das Gleichtheilige überall sich findet) — *ὥστ' εἴπερ τὸ σύνθετον οὐκ ἔστι στοιχεῖον, οὐχ ἕπαν ἔσται τὸ ὁμοιομερὲς στοιχεῖον ἀλλὰ τὸ ἀδιαίρετον εἰς ἕτερα τῷ εἴδει.* — Es ist nöthig, daß wir uns hiebei erst ganz in die Polemik des Aristoteles hineinversetzen, ehe wir untersuchen, wie weit sie richtig sei, und was daraus für Anaxagoras folge. Aristoteles spricht davon, daß auch gemischte Substanzen (*μικτὰ σώματα*) mit unter das Gleichtheilige gehören. Darunter sind nicht die durcheinandergemischten Dinge (*ὁμοῦ πάντα*) des Anaxagoras zu verstehen; denn Aristoteles nennt, wie man sieht, bestimmte Beispiele: Fleisch, Holz und Stein; in der Urmischung war aber bekanntlich alle Bestimmung aufgehoben oder wenigstens nichts Bestimmtes wahrnehmbar. Eben so wenig kann Anaxagoras selbst solche homöomerische Substanzen, wie hier beispielsweise angeführt werden, gemischt genannt haben; denn wenn er auch sagt, daß die Dinge nie rein ausgeschieden werden, sondern immer noch Ueberbleibsel von allen andern Dingen an sich tragen; so gehören doch diese Ueberbleibsel nicht mit zu dem Dinge, woran sie noch haften, sondern sind etwas Fremdes, das ausgeschieden sein sollte, um das Fleisch, Holz u. s. f. in seiner Reinheit darzustellen. Fleisch und Holz aber ist an sich nicht gemischt, sondern eine einfache Substanz, die ewig gewesen und nie geworden ist, auch nie wieder vergehen kann; und in sofern nennt es Aristoteles bei Anaxagoras Element (*στοιχεῖον*), während er selbst nach seiner eigenen Ansicht das Homöomerische für gemischte Körper erklärt. Mischung ist bei Aristoteles ein eigenthümlicher, fest bestimmter Begriff, nicht mit dem zu verwechseln, was Anaxagoras so nennt; Mischung ist nämlich so viel als chemische Verbindung, indem mehrere Substanzen durch Vereinigung ein neues Produkt hervorbringen, selbst aber darüber ihre frühere Gestalt einbüßen (*μίξις*

τῶν μικτῶν ἀλλοιωθέντων ἕνωσις de Gen. et Corr. I, 10.). Diese Definition von Mischung macht Aristoteles auch speziell gegen Anaxagoras geltend, indem er ihn tadelt, daß er den Urzustand, das Alleszusammen, eine Mischung nenne. Denn sobald, sagt er, die Theile, seien sie noch so klein, unverändert bleiben, entsteht keine Mischung, sondern es scheint nur so zu sein; wenn etwas gemischt sein soll, so muß es ein ὁμοιομερές werden, und wie von Wasser ein jeder Theil Wasser ist, ebenso muß es bei dem Gemischten sein a). Hieraus geht zugleich hervor, daß Anaxagoras in dem Urzustande eine durchgängige Verschiedenheit annahm, und also das Ganze unmöglich ὁμοιομέρειαν nennen konnte, wie nach der oben (S. 9) angeführten Ansicht Einige behaupten. Wenn nun, um zu der obigen Polemik zurückzukehren, die homöomerischen Substanzen gemischt, oder, wie man jetzt sagt, binäre, ternäre, quaternäre Verbindungen sind, so ergibt es sich von selbst, daß sie nicht Elemente sein können, und damit ist Anaxagoras widerlegt. Deshalb sagt auch Aristoteles: „Keiner von diesen nimmt das „Wort Element im richtigen Sinne."

Darauf heißt es weiter an derselben Stelle: Ἐπεὶ γὰρ καὶ ὡς αὐτοῖς συμβαίνει μὴ πάντα ποιεῖν ἐξ ὁμοιομερῶν (πρόσωπον γὰρ οὐκ ἐκ προσώπων ποιοῦσιν οὐδ' ἄλλο τῶν κατὰ φύσιν ἐσχηματισμένων οὐδέν). Der erste Grund gegen Anaxagoras war, daß er den Begriff von στοιχεῖον falsch verstanden; hier haben wir nun noch einen zweiten Grund. Aristoteles gibt in den Worten ἐπεὶ γὰρ καὶ ὡς zu, das Gleichtheilige mag als Element gelten; aber auch so kann nach dem

a) de Gen. et Corr. I, 10. Δῆλον ὡς οὔτε κατὰ μικρὰ αωζόμενα δεῖ τὰ μιγνύμενα φάναι μεμῖχθαι· σύνθεσις γὰρ ἔσται καὶ οὐ κρᾶσις οὐδὲ μῖξις οὐδ' ἕξει τὸν αὐτὸν λόγον τῷ ὅλῳ τὸ μόριον. φάμεν δ' εἴπερ δεῖ μεμῖχθαί τι τὸ μιχθὲν ὁμοιομερὲς εἶναι καὶ ὥσπερ τοῦ ὕδατος τὸ μέρος ὕδωρ οὕτω καὶ τοῦ κραθέντος. ἂν δ' ᾖ κατὰ μικρὰ σύνθεσις ἡ μῖξις οὐθὲν συμβήσεται τούτων ἀλλὰ μόνον μεμιγμένα πρὸς αἴσθησιν.

Prinzip des Anaxagoras keine Weltbildung zu Stande kommen, und man kömmt nicht damit aus, das Werden für ein bloßes Zusammensetzen und Trennen zu erklären. Denn wenn etwa auch noch so viel Fleisch aus dem Gemisch ausgeschieden und zusammengesetzt würde, so entstände doch nimmermehr ein Gesicht daraus, indem erst die Form das wahrhaft bildende Prinzip ist, wodurch die Masse zu einer natürlichen Gestalt wird (*φύσει ἐσχηματισμένον*). Anaxagoras ist demnach inkonsequent; denn wenn es kein Werden gibt, sondern Alles von Ewigkeit her ist, nur nicht am rechten Orte, sondern in und mit anderen Dingen zusammen; so müßte, wie Fleisch aus vielen kleinen Theilen Fleisch, eben so auch das Organische, z. B. Gesicht und Hand, aus vielen Gesichtern und Händen bestehen: und das würde Anaxagoras selbst nicht behaupten wollen. Dies ist ungefähr die Argumentation an der angeführten Stelle, und der ganze Satz ist nur eine Konsequenz, wodurch Aristoteles seine Gegner aufs Glatteis führt. Das geht auch aus dem Worte *συμβαίνει* hervor, das Aristoteles in solchen Fällen gern gebraucht, wie es denn auch vortrefflich ausdrückt, daß Jemand zu etwas kömmt ohne es zu merken, und sich Dinge muß gefallen lassen, die er gern ablehnte, und an welche er anfangs gar nicht gedacht hat. Auf dieselbe Weise steht das Wort: Metaph. p. 26, 8. *ἐκ δὴ τούτων συμβαίνει λέγειν αὐτῷ τὰς ἀρχὰς τό τε ἕν . . καὶ θάτερον*, nicht als ob Anaxagoras — denn von ihm ist die Rede — wirklich gesagt hätte, wie Plato, die Prinzipien alles Seins wären die Einheit und das Andere; sondern nur der Konsequenz nach: *συμβαίνει αὐτῷ λέγειν*, wie oben: *συμβαίνει αὐτοῖς ποιεῖν* b). Wenn nun Ritter (Gesch. d. ion. Phil. S. 274) aus dieser Stelle schließt: „Nach ihr würde unser Philosoph einen Unterschied gemacht „haben zwischen den Theilen des Organischen und den geform-

b) Vgl. de Gen. et Corr. II, 3. *Ὅσοι μὲν οὖν ἓν μόνον λέγουσιν — τούτοις συμβαίνει δύο ποιεῖν τὰς ἀρχάς.* Metaph. p. 178, 13 . . . *τὸν Πρωταγόρου λόγον συμβήσεται λέγειν αὐτοῖς.* ib. p. 267, 14. 23, 14. de Coelo I, 3.

„ten Gliedmaßen, indem er nicht diese, sondern nur jene in ih„ren ähnlichen Theilen unter die Homöomerien aufnahm"; so können wir dies weder in den Worten des Aristoteles finden, noch sonst zugeben, da sich die bestimmte uns aufbewahrte Versicherung des Anaxagoras: „Kein Ding wird noch vergeht" nicht damit vereinen läßt; und endlich würde man durch eine solche Annahme genöthigt sein, bei jenem Philosophen neben den ὁμοιομερῆ auch die ἀνομοιομερῆ anzunehmen, und ihm ein so vollkommen durchgebildetes System der Physiologie zuzuschreiben, wie es selbst Plato nicht kannte, sondern erst Aristoteles zu schaffen im Stande war, nachdem die Spekulation sich ihr Gebiet befestigt hatte und sicherer in das Spezielle eindringen konnte. So viel aber läßt sich aus der bisher betrachteten Polemik des Aristoteles mit Bestimmtheit schließen, daß Anaxagoras eine chemische Zersetzung und Verbindung nicht kannte, sondern nur ein rein mechanisches Auseinandersetzen und Trennen; und daß, wenn er von Mischung redet, dies ebenfalls nur ein Zusammenhäufen von kleinen Theilchen bedeutet, die selbst dabei ihre völlige Integrität behalten, wenn auch das sterbliche Auge sie nicht zu unterscheiden vermag. Unser Philosoph bezeichnet dies selbst am besten durch das Wort συμπηγνύναι, das sich in den Fragmenten öfters findet (fragm. IX. X.).

Außerdem aber könnten die Argumente, welche Aristoteles gegen Anaxagoras gebraucht, uns vielleicht noch weiter führen. Wenn er dem Klazomenier vorwirft, er habe das Homöomerische zum Element gemacht; so ist dies derselbe Grund, den vom epikureischen Standpunkte Lukretius geltend macht: (de Rer. Nat. I, 847)

> Adde quod imbecilla nimis primordia fingit,
> Si primordia sunt, simili quae praedita constant
> Natura, atque *ipsae res* sunt.

Demnach darf, was als Element gelten soll, nicht selbst ein bestimmtes Ding sein, was nach dem Atomismus ganz richtig ist und auch von Aristoteles, nur nicht gerade mit denselben Worten, anerkannt wird, indem er sagt: „Das Homöomerische

„kann nicht Element sein, sondern nur das, was sich nicht in „spezifisch Verschiedenes zersetzen läßt“ (τὸ ἀδιαίρετον εἰς ἕτερα τῷ εἴδει). Damit ist ausgesprochen, daß keine in der Sinnenwelt wahrnehmbare Substanz als Element kann betrachtet werden. Zwar nennt Aristoteles Wasser, Feuer, Luft und Erde sehr oft selbst Elemente (στοιχεῖα), aber nur nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche; denn im Grunde sind auch sie schon Kombinationen verschiedener Potenzen, z. B. das Feuer eine Verbindung des Warmen und Trocknen und die übrigen ähnlich, wie dies in den Büchern de Coelo weiter entwickelt ist; die eigentlichen Elemente sind jene Potenzen, sechs an der Zahl. Ferner können die Elemente nicht Eins sein mit dem, was aus ihnen besteht c); und auch dieser Vorwurf würde ja den Anaxagoras treffen, indem bei allem Homöomerischen die Theile und das aus ihnen zusammengesetzte Ganze völlig gleich und nur an Größe und Masse verschieden sind. Das sind harte Beschuldigungen; aber wie wenn sie zum Theil grundlos wären? wenn Anaxagoras gar nicht an Elemente, στοιχεῖα oder primordia in dem Sinne gedacht hätte, wie Aristoteles und Lukretius es in ihren Widerlegungen thun? In den Fragmenten ist nie von Elementen die Rede, noch von einem Bestehen aus Elementen; es wird überall nur von Dingen gesprochen: „Alle Dinge „waren zusammen, unendlich an Zahl und Kleinheit“; und diese Dinge entstehen nicht aus verschiedenen formlosen Stoffen oder Potenzen, sondern ebenfalls aus Dingen: „Kein Ding wird „noch vergeht, sondern aus seienden Dingen wird es zusam„mengesetzt und ausgeschieden.“ Die Hauptfrage ist daher nicht: Was sind die Elemente bei Anaxagoras? oder was sind die Homöomerien? sondern: Was ist unter Dingen in seiner Philosophie zu verstehen? — Diese Dinge müssen so beschaffen sein, daß sie, unendlich getheilt, in allen ihren Theilen immer dasselbe bleiben, und daß sie aus Dingen (nicht aus verschiedenen Bestandtheilen) zusammengesetzt werden können, ohne

c) Metaph. p. 292, 28. Τὰ στοιχεῖα οὐ κατηγορεῖται καθ' ὧν τὰ στοιχεῖα.

ſich dadurch zu verändern; denn ſonſt würden ſie der Beſchreibung nicht entſprechen. Von der Art iſt nun offenbar Alles, was Ariſtoteles unter dem Namen ὁμοιομερῆ begreift; und dieſer ſcheint daher um der Deutlichkeit willen ſtatt χρήματα lieber ὁμοιομερῆ gebraucht zu haben. Daß er dieſes Wort ſtatt des urſprünglichen einſchiebt, zeigt ſich ziemlich deutlich an einigen Stellen, die uns noch in den Fragmenten erhalten ſind. So heißt es (fr. XVII.): *Οὐδὲν χρῆμα οὐδὲ γίγνεται οὐδὲ ἀπόλλυται, ἀλλ' ἀπὸ ἐόντων χρημάτων συμμίσγεταί τε καὶ διακρίνεται.* Dieſe Stelle ſcheint Ariſtoteles vor Augen gehabt zu haben, wenn er mit Berufung auf Anaxagoras ſagt: *Σχεδὸν γὰρ ἅπαντα τὰ ὁμοιομερῆ, καθάπερ ὕδωρ ἢ πῦρ οὕτω γίγνεσθαι καὶ ἀπόλλυσθαί φησι συγκρίσει καὶ διακρίσει μόνον* (Metaph. p. 11, 20) und: *μηδὲν γίγνεσθαι τῶν ὁμοιομερῶν* (de Gen. Anim. I, 18). Ferner wird (fr. XIV.) jede Vermehrung oder Verminderung des Seienden geleugnet: *Πάντα οὐδὲν ἐλάσσω ἐστὶν οὐδὲ πλέω. οὐ γὰρ ἀνυστὸν πάντων πλέω εἶναι ἀλλὰ πάντα ἴσα αἰεί.* Auch dies überträgt Ariſtoteles auf das Homöomeriſche und läßt darin dem Anaxagoras gewiſſermaßen Recht widerfahren, indem er (de Gen. et Corr. I, 5) ſagt: *Σὰρξ καὶ ὀστοῦν καὶ ἕκαστον τῶν τοιούτων* (sc. ὁμοιομερῶν) *μορίων ἐστὶ δίττὸν, ὥσπερ καὶ τῶν ἄλλων ἐν ὕλῃ εἶδος ἐχόντων· καὶ γὰρ ἡ ὕλη λέγεται καὶ τὸ εἶδος σὰρξ ἢ ὀστοῦν· τὸ οὖν ὁτιοῦν μέρος αὔξάνεσθαι καὶ προσιόντος τινὸς κατὰ μὲν τὸ εἶδός ἐστιν ἐνδεχόμενον κατὰ δὲ τὴν ὕλην οὐκ ἔστι κτλ.*

Hiermit haben wir nun eine neue und durchaus eigenthümliche Löſung des Problems der älteſten Philoſophie, das Werden und überhaupt die Veränderung zu erklären, ſtatt daß man ſonſt bei Anaxagoras nur einen modifizirten Atomismus anzunehmen genöthigt wäre. Während die andern Philoſophen ein mehr oder minder beſtimmtes materielles Element als das Bleibende der ganzen Welt zu Grunde gelegt hatten, während Heraklit das Sein ganz von ſich warf und ſich in den ewigen Fluß des Werdens tauchte, die Eleaten dagegen mit Verleugnung der Sinnenwelt an dem Einen, leeren und ſtarren Sein des Verſtandes feſthielten; ſo ſprach Anaxagoras nicht: das

Unbestimmte oder die Atome sind, sondern die Dinge selbst sind; sie entstehen nicht, sie vergehen nicht, sie verändern sich nicht, sie sind ewig, was sie sind. Dabei konnte es ihm aber nicht entgehen, daß für den Augenschein Alles in der Welt sich verändert und wechselt; und um dies zu erklären, setzte er hinzu: Die Dinge waren zu Anfang in unendlich kleine Theile zerstückt und durcheinander gemengt; da sonderte sie der Geist auseinander, und so geschieht, was wir im gemeinen Leben fälschlich werden und vergehen nennen. Eine gänzliche Scheidung konnte indeß der Philosoph nicht annehmen, indem durch die in jedem Dinge bleibenden fremden Theile gerade das Wachsen und Abnehmen, überhaupt die Veränderung, vermittelt wurde, und bei völliger Scheidung theils der Geist ganz und gar müßig und überflüssig *d*), theils die Natur am Ende eben so starr geworden wäre, als vor eintretender Bewegung die ganze Mischung eine starre Masse war. Die Unmöglichkeit der gänzlichen Trennung hat Anaxagoras stark durch die bekannten Worte ausgedrückt, daß man auch nicht mit dem Beile Eins von dem Andern losschlagen könne. — So materiell nun diese ganze Ansicht auch scheinen mag; so können wir doch nicht die von Anaxagoras gebrauchten Ausdrücke für bloße rohe Bezeichnungen ideeller Potenzen, wie Kausalität und Wechselwirkung, erklären, sondern nehmen sie um so mehr im eigentlichen, wörtlichen Sinne, je starrer und entschiedener bei unserm Philosophen der Dualismus auftritt und dem Geiste die Materie mit gleicher Berechtigung gegenüberstellt; auch findet sich bei Aristoteles, der doch oft genug und von verschiedenen Seiten jene Lehre betrachtet hat, keine Spur von einer solchen ideellen Auffassung. Wie aber dennoch dieser Materialismus die Keime zur weiteren Entwickelung der Philosophie in sich trug, das werden wir in einem spätern Abschnitte zu erläutern suchen; hier ist besonders festzuhalten, daß nach Anaxagoras die Dinge selbst ewig und unveränderlich sind, wobei dann unter Dingen

d) Ritter, Gesch. d. Phil. I, S. 308.

vorzugsweise die homöomerischen Substanzen zu verstehen sind, die wir bereits kennen. Und so ist die Polemik des Aristoteles einerseits nicht richtig, indem sie dem Gegner auf einen fremden Standpunkt versetzt und ihm στοιχεῖα unterschiebt, wovon er weit entfernt war; andrerseits aber weist dieselbe Polemik dem Anaxagoras allerdings nach, daß die Dinge nicht ewig und unwandelbar sind, was sie sind, sondern daß sie sich in verschiedene Bestandtheile zersetzen lassen und durch deren Verbindung erst werden, was sie sind e).

Nun aber können wir eine bedenkliche Frage nicht zurückweisen, die sich augenblicklich aufdrängt: nämlich, wie denn Anaxagoras bei diesem Grundsatze von dem Sein aller Dinge mit der ganzen organischen Natur fertig geworden sei, in so fern sie sich in Individuen und nicht bloß in homöomerischen Stoffen darstellt. Zwar ließe sich sagen: der Mensch und alle Thiere bestehen aus Fleisch und Bein, die Pflanzen aus Holz u. dgl., so daß auch hier die einzelnen Dinge aus seienden Dingen gemischt oder zusammengefügt wären; allein wenn auch von dieser Seite die organische Welt sich allenfalls nach dem Systeme konstruiren ließe, so ist es doch nicht möglich, den ersten Satz des Anaxagoras: „Zusammen waren alle Dinge" damit zu vereinen. Denn wie konnten organische Körper oder einzelne Glieder zertheilt und durcheinander gemengt werden, ohne ihre Eigenthümlichkeit zu verlieren und aufzuhören das zu sein, was sie waren? oder würden nicht in dem Falle die homöomerischen Stoffe zur Materie für die Organe oder organisirten Individuen herabsinken und statt χρήματα zu sein, gewissermaßen zu στοιχεῖα werden? und auf eine oder die andere Art würde das Werden und die Veränderung, welche Anaxagoras so entschieden leugnet, wieder in das System zurückkommen. Aristoteles hat auch wohl eingesehen, daß ohne Inkon-

---

e) Phys. I, 4. Οὐκ ὀρθῶς δὲ οὐδὲ τὴν γένεσιν λαμβάνει ἐκ τῶν ὁμοιοειδῶν. ἔστι γὰρ ὡς ὁ πηλὸς εἰς πηλοὺς διαιρεῖται ἔστι δ' ὡς οὔ.

sequenz die Bildung der Organismen nicht aus der anaxagoreischen Lehre erklärt werden könne (vgl. S. 29). Entweder ist nun eine solche Inkonsequenz zuzugeben — und da Anaxagoras die Thiere durch Ausscheidung aus dem Feuchten hervorgehen läßt, so scheint das fast nöthig zu sein; — oder es ist ein Ausweg zu treffen, den wir zwar nach dem ganzen System für wahr und richtig halten, aber bei der Dürftigkeit der Quellen durch positive Zeugnisse nicht vertheidigen können. Anaxagoras nämlich konnte nach seinem Prinzip auch nur die öfters bezeichneten homöomerischen Substanzen als wirkliche Dinge anerkennen; die Thiere mußten ihm deshalb nichts sein als Fleisch und Bein, die Pflanzen Holz u. s. f. und dieses das wahre Ding, das nicht wird noch vergeht, die Form dagegen, die erst das Individuum gestaltet (φύσει ἐσχηματισμένον Arist.) etwas Zufälliges, nicht ein Ding, sondern ein Unding, das keine Realität hat; und dafür spricht wenigstens der Sprachgebrauch des Aristoteles, der statt des anaxagoreischen χρήματα beständig ὁμοιομερῆ sagt, ausgenommen einige wenige Stellen und zwar solche, wo es auf die Bedeutung von χρῆμα durchaus nicht ankömmt *f*). Es heißt von Xenophanes, er habe aus Zweifel an seinem System manchmal skeptische Aeußerungen hören lassen, als könne Niemand die Wahrheit erkennen, und alles Wissen sei eitel und leerer Schein; und man könnte fast versucht sein einen Ausspruch unseres Philosophen: die Dinge seien so wie man sie wahrnehme *g*), auf ähnliche Weise zu deuten; am Ende aber möchte die ganze Sache nicht so verzweifelt sein,

---

f) Metaph. p. 72, 28. 205, 1. 241, 16. 246, 26.

g) Metaph. 78, 10. Ἀναξαγόρου δὲ καὶ ἀπόφθεγμα μνημονεύεται πρὸς τῶν ἑταίρων τινάς, ὅτι τοιαῦτ' αὐτοῖς τὰ ὄντα οἷα ἂν ἀπολάβωσιν. Cic. Acad. Quaest. I, 12. Cum Zenone Arcesilas sibi omne certamen instituit, non pertinacia aut studio vincendi, sed earum rerum obscuritate, quae ad confessionem ignorationis adduxerant Socratem et veluti amantes Socratem, Democritum, Anaxagoram, Empedoclem, omnes paene veteres: qui nihil cognosci, nihil percipi, nihil sciri posse dixerunt etc.

wenn man sich nur in die Zeit hinein denkt und das Wesen, so wie die Entwickelung, der alten Philosophie vor Augen behält. Aristoteles, der im Anfange seiner Metaphysik historisch nachweist, wie die Philosophen nur ganz langsam und allmählig zu den bekannten vier ersten Gründen kamen, zählt ausdrücklich Anaxagoras zu denjenigen, welche nur die Materie und den Grund der Bewegung gefunden hatten, Form und Zweck aber nicht erkannten; denn was er anderswo scheinbar dagegen sagt, sind offenbar nur Folgerungen, und die Keime der spätern Entwickelung mußten allerdings schon in den frühern Erscheinungen liegen. Da nun die Form nach Aristoteles das Höchste ist, wonach die Natur in ihren Bildungen strebt, und in der Form der Zweck der Natur erreicht wird; so muß man wol zugeben, daß Anaxagoras noch auf einer niedern Stufe der Naturbetrachtung stand, indem er das Wesen der Dinge nur in dem rein Materiellen erblickte. Wir dürfen hiebei wol auf Arist. Phys. II, 1 verweisen, obgleich dort nicht speziell von Anaxagoras, sondern von den ältern Philosophen im Allgemeinen die Rede ist. „Sie meinen, sagt Aristoteles, das Wesen und die Natur der Dinge sei die Materie"; und indem er selbst in der Form die Vollendung der Natur sieht, macht er den Unterschied nach seiner Weise an einem handgreiflichen Beispiele deutlich: *Φασὶν οὐ τὸ σχῆμα εἶναι τὴν φύσιν, ἀλλὰ τὸ ξύλον, ὅτι γένοιτ' ἄν, εἰ βλαστάνει, οὐ κλίνη ἀλλὰ ξύλον.* Eben so würde Anaxagoras sagen: *οὐχ ἡ κλίνη χρῆμά ἐστιν, ἀλλὰ τὸ ξύλον.* Dabei darf man indeß nicht vergessen, daß den wahrnehmbaren Dingen ein Geist als ordnendes und bildendes Prinzip gegenüber steht; und dieser Geist spielt gerade in der organischen Welt eine bedeutende Rolle, indem bekanntlich die Pflanzen nach Anaxagoras Empfindung, Erkenntniß und Verstand besitzen *h*) und nicht bloß, wie bei Aristote-

h) Arist. de Plant. I, 1. *Ἀναξαγόρας καὶ ζῷα εἶναι καὶ ἥδεσθαι καὶ λυπεῖσθαι εἶπε* (sc. *τὰ φυτά.*) — ib. *Ὁ δὲ Ἀναξαγόρας καὶ ὁ Δημόκριτος καὶ ὁ Ἐμπεδοκλῆς καὶ νοῦν καὶ γνῶσιν εἶπον ἔχειν τὰ φυτά.* —

tes durch die vegetative Kraft beseelt sind. Und so konnte der Philosoph auf dem organischen Gebiete, wo das Prinzip vom Sein aller Dinge unzulänglich war, auf irgend eine Weise den Geist ergänzend einschreiten lassen. Dazu kömmt endlich die eigenthümliche Entwickelung der alten Philosophie, die zu Anfang aus den alten Kosmogonien hervorging und nachweislich noch in ihren vollendetsten Formen die Spuren dieses Ursprungs an sich trägt. Daher beschäftigte sich die Philosophie anfangs nur mit der Kosmologie im Ganzen und Großen, ohne an spezielle Physiologie zu denken, so lange die allgemeinen und großen Naturmächte und Erscheinungen alles Staunen und Denken auf sich zogen; und man muß sich wohl hüten den alten Philosophen Fragen vorzulegen, die außer ihrem Gesichtskreise liegen. Große Mathematiker und Astronomen waren sie alle: am Himmel waren die Gegenstände, die sie ihrer Spekulation würdig hielten. Die Astronomie scheint bei Plato freilich nach einigen Aeußerungen *i*) etwas in Mißkredit gekommen zu sein; allein man sieht leicht, daß er an der Stelle, die wir meinen, zwischen Astronomie und Astronomie einen großen Unterschied macht; Aristoteles selbst nennt noch die Astronomie von den mathematischen Wissenschaften diejenige, welche allein den Namen Philosophie verdiene *k*), weil sie sich mit ewigen Wesenheiten beschäftige, während die Mathematik mit bloßen Abstraktionen zu thun habe. Aristoteles ist ferner der erste, der untersucht, was φύσις sei; den Aeltern fielen solche Fragen gar nicht ein; sie schrieben unbefangen ihre Bücher περὶ φύσεως, ohne das Gebiet näher zu bestimmen, und verstanden darunter überhaupt die Kosmologie. Auch Anaxagoras gehört zu denen, die Mathematik und Astronomie zum Hauptgegenstand ihrer Be-

---

i) Plat. de Rep. VIII, p. 527 sqq.

k) Arist. Metaph. p. 251, 19. Τὸ δὲ πλῆθος τῶν φορῶν ἐκ τῆς οἰκειοτάτης φιλοσοφίας τῶν μαθηματικῶν ἐπιστημῶν δεῖ σκοπεῖν ἐκ τῆς ἀστρολογίας· αὕτη γὰρ περὶ οὐσίας αἰσθητῆς μὲν ἀϊδίου δὲ ποιεῖται τὴν θεωρίαν, αἱ δ' ἄλλαι περὶ οὐδεμιᾶς οὐσίας.

wenn man sich nur in die Zeit hinein denkt und das Wesen, so wie die Entwickelung, der alten Philosophie vor Augen behält. Aristoteles, der im Anfange seiner Metaphysik historisch nachweist, wie die Philosophen nur ganz langsam und allmählig zu den bekannten vier ersten Gründen kamen, zählt ausdrücklich Anaxagoras zu denjenigen, welche nur die Materie und den Grund der Bewegung gefunden hatten, Form und Zweck aber nicht erkannten; denn was er anderswo scheinbar dagegen sagt, sind offenbar nur Folgerungen, und die Keime der spätern Entwickelung mußten allerdings schon in den frühern Erscheinungen liegen. Da nun die Form nach Aristoteles das Höchste ist, wonach die Natur in ihren Bildungen strebt, und in der Form der Zweck der Natur erreicht wird; so muß man wol zugeben, daß Anaxagoras noch auf einer niedern Stufe der Naturbetrachtung stand, indem er das Wesen der Dinge nur in dem rein Materiellen erblickte. Wir dürfen hiebei wol auf Arist. Phys. II, 1 verweisen, obgleich dort nicht speziell von Anaxagoras, sondern von den ältern Philosophen im Allgemeinen die Rede ist. „Sie meinen, sagt Aristoteles, das Wesen und die Natur der Dinge sei die Materie"; und indem er selbst in der Form die Vollendung der Natur sieht, macht er den Unterschied nach seiner Weise an einem handgreiflichen Beispiele deutlich: *Φασὶν οὐ τὸ σχῆμα εἶναι τὴν φύσιν, ἀλλὰ τὸ ξύλον, ὅτι γένοιτ' ἄν, εἰ βλαστάνει, οὐ κλίνη ἀλλὰ ξύλον.* Eben so würde Anaxagoras sagen: *οὐχ ἡ κλίνη χρῆμά ἐστιν, ἀλλὰ τὸ ξύλον.* Dabei darf man indeß nicht vergessen, daß den wahrnehmbaren Dingen ein Geist als ordnendes und bildendes Prinzip gegenüber steht; und dieser Geist spielt gerade in der organischen Welt eine bedeutende Rolle, indem bekanntlich die Pflanzen nach Anaxagoras Empfindung, Erkenntniß und Verstand besitzen *h*) und nicht bloß, wie bei Aristote-

h) Arist. de Plant. I, 1. *Ἀναξαγόρας καὶ ζῷα εἶναι καὶ ᾄδεσθαι καὶ λυπεῖσθαι εἶπε* (sc. *τὰ φυτά*.) — ib. *Ὁ δὲ Ἀναξαγόρας καὶ ὁ Δημόκριτος καὶ ὁ Ἐμπεδοκλῆς καὶ νοῦν καὶ γνῶσιν εἶπον ἔχειν τὰ φυτά.* —

les durch die vegetative Kraft beseelt sind. Und so konnte der Philosoph auf dem organischen Gebiete, wo das Prinzip vom Sein aller Dinge unzulänglich war, auf irgend eine Weise den Geist ergänzend einschreiten lassen. Dazu kömmt endlich die eigenthümliche Entwickelung der alten Philosophie, die zu Anfang aus den alten Kosmogonien hervorging und nachweislich noch in ihren vollendetsten Formen die Spuren dieses Ursprungs an sich trägt. Daher beschäftigte sich die Philosophie anfangs nur mit der Kosmologie im Ganzen und Großen, ohne an spezielle Physiologie zu denken, so lange die allgemeinen und großen Naturmächte und Erscheinungen alles Staunen und Denken auf sich zogen; und man muß sich wohl hüten den alten Philosophen Fragen vorzulegen, die außer ihrem Gesichtskreise liegen. Große Mathematiker und Astronomen waren sie alle: am Himmel waren die Gegenstände, die sie ihrer Spekulation würdig hielten. Die Astronomie scheint bei Plato freilich nach einigen Aeußerungen *i*) etwas in Mißkredit gekommen zu sein; allein man sieht leicht, daß er an der Stelle, die wir meinen, zwischen Astronomie und Astronomie einen großen Unterschied macht; Aristoteles selbst nennt noch die Astronomie von den mathematischen Wissenschaften diejenige, welche allein den Namen Philosophie verdiene *k*), weil sie sich mit ewigen Wesenheiten beschäftige, während die Mathematik mit bloßen Abstraktionen zu thun habe. Aristoteles ist ferner der erste, der untersucht, was φύσις sei; den Aeltern fielen solche Fragen gar nicht ein; sie schrieben unbefangen ihre Bücher περὶ φύσεως, ohne das Gebiet näher zu bestimmen, und verstanden darunter überhaupt die Kosmologie. Auch Anaxagoras gehört zu denen, die Mathematik und Astronomie zum Hauptgegenstand ihrer Be-

---

i) Plat. de Rep. VIII, p. 527 sqq.

k) Arist. Metaph. p. 251, 19. Τὸ δὲ πλῆθος τῶν φορῶν ἐκ τῆς οἰκειοτάτης φιλοσοφίας τῶν μαθηματικῶν ἐπισημῶν δεῖ σκοπεῖν ἐκ τῆς ἀστρολογίας· αὕτη γὰρ περὶ οὐσίας αἰσθητῆς μὲν ἀϊδίου δὲ ποιεῖται τὴν θεωρίαν, αἱ δ' ἄλλαι περὶ οὐδεμιᾶς οὐσίας.

trachtung machtet, wie dies indirekt schon in dem bekannten und ganz richtigen Ausspruche Ciceros liegt, Sokrates habe zuerst die Philosophie vom Himmel herabgerufen und sie gezwungen, auf der Erde und unter den Menschen zu weilen, wenn auch diese Worte zunächst auf den ethischen Charakter der sokratischen Philosophie Bezug haben. Außerdem weiß man, daß Anaxagoras Untersuchungen über die Quadratur des Zirkels und über die Perspektive des Theaters anstellte *l*); dies zeigt, daß er in der Mathematik auf der Höhe stand, wie anbrerseits die Anklage des Atheismus ein deutlicher Beweis ist, daß er sich vorzugsweise mit den Himmelskörpern und Himmelserscheinungen beschäftigte. Das bestätigen auch andere Zeugnisse mancherlei Art. Plato gibt es im Phädrus stark genug zu erkennen, indem er sagt, Anaxagoras habe dem Perikles mit dergleichen meteorologischem Sinn und Unsinn den Kopf angefüllt *m*). Berühmt ist auch die Antwort, welche Anaxagoras gab, als ihn Jemand fragte, weswegen man wünschen sollte, lieber geboren zu sein, als nicht. Darum, sagte er, daß man den Himmel betrachte und die ganze Weltordnung; — und als ihm Mangel an Patriotismus vorgeworfen wurde, sagte er auf den Himmel deutend: Ich sorge gar sehr für mein Vaterland. —

Verstehen wir demnach den Ausdruck des Philosophen, daß alle Dinge sind, vorzugsweise von der unorganischen Natur; so ist nicht zu leugnen, daß auf diesem Gebiete die Lehre leichter durchzuführen war, indem auch nach Aristoteles die Natur es hier nicht weiter bringt, als bis zum Homöomerischen,

---

l) Brandis a. a. O. I, S. 238.

m) Phaedr. p. 270. *Πᾶσαι ὅσαι μεγάλαι τῶν τεχνῶν, προσδέονται ἀδολεσχίας καὶ μετεωρολογίας φύσεως πέρι . . . . ὁ καὶ Περικλῆς πρὸς τῷ εὐφυὴς εἶναι ἐκτήσατο. προσπεσὼν γὰρ οἶμαι τοιούτῳ ὄντι Ἀναξαγόρᾳ μετεωρολογίας ἐμπλησθεὶς καὶ ἐπὶ φύσιν νοῦ τε καὶ ἀνοίας ἀφικόμενος, ὧν δὴ πέρι τὸν λόγον ἐποιεῖτο Ἀναξαγόρας κτλ.* vgl. Apol. Socr. p. 26. de Legg. XII, p. 967.

und also ὁμοιομερῆ und χρήματα hier gewissermaßen identisch sind. Indem Aristoteles dabei dem Anaxagoras demonstrirt, solche Stoffe seien keine Elemente, ahnte er wol nicht, daß die neuere Physik und Chemie wenigstens in Rücksicht der Metalle seine Widerlegung wider umstoßen und, ohne es zu wissen, zum Anaxagoras zurückkehren würde. Aus den dürftigen Nachrichten können wir wenigstens einigermaßen sehen, wie Anaxagoras in der Natur überall solche Stoffe oder Dinge nachwies. Wolken und Luft sind ihm dasselbe *n*), und seine Behauptung, der Schnee sei schwarz, ist wol eben daraus zu erklären, daß er den Schnee nicht für ein besonderes Ding, etwa ein Extret aus dem Wasser, hielt, sondern ihn dem Wasser völlig gleich setzte. Die Sonne, die Sterne sind nach seiner Lehre glühende Steine, und der ganze Himmel von solchen Steinen erfüllt. Diese Steine (die Fixsterne) leuchten durch ihre eigene Glut, was er namentlich von der Milchstraße behauptete, während der Mond als Erde — und eben deshalb unvollkommner — sein Licht von der Sonne borgt.

§. 6.

1) de Coelo III, 3. *Ἀναξαγόρας δ' Ἐμπεδοκλεῖ ἐναντίως λέγει περὶ τῶν στοιχείων. ὁ μὲν γὰρ πῦρ καὶ γῆν καὶ τὰ σύστοιχα τούτοις στοιχεῖά φησιν εἶναι τῶν σωμάτων καὶ συγκεῖσθαι πάντ' ἐκ τούτων. Ἀναξαγόρας δ' ἐναντίον· τὰ γὰρ ὁμοιομερῆ στοιχεῖα (λέγω δ' οἷον σάρκα καὶ ὀστοῦν καὶ τῶν τοιούτων ἕκαστον) ἀέρα δὲ καὶ πῦρ μίγμα τούτων καὶ τῶν ἄλλων σπερμάτων πάντων. εἶναι γὰρ ἑκάτερον ἐξ ἀοράτων ὁμοιομερῶν πάντων ἠθροισμένον. διὸ καὶ γίγνεσθαι πάντ' ἐκ τούτων· τὸ γὰρ πῦρ καὶ τὸν αἰθέρα προσαγορεύει ταυτό.*

2) de Gen. et Corr. I, 1. *Ἐναντίως δὲ φαίνονται λέγοντες οἱ περὶ Ἀναξαγόραν τοῖς περὶ Ἐμπεδοκλέα. ὁ μὲν γὰρ φησι πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ ἀέρα καὶ γῆν στοιχεῖα τέσσαρα*

n) S fragm. IX nebst Schorns Anmerkung dazu. Vgl. Brandis a. a. O. I, S. 260.

καὶ ἁπλᾶ εἶναι· μᾶλλον ἢ σάρκα καὶ ὀστοῦν καὶ τὰ τοιαῦτα τῶν ὁμοιομερῶν, οἱ δὲ ταῦτα ἁπλᾶ καὶ στοιχεῖα, γῆν δὲ καὶ πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ ἀέρα σύνθετα. πανσπερμίαν γὰρ εἶναι τούτων.

Die beiden vorstehenden Stellen, die im Wesentlichen völlig mit einander übereinstimmen, enthalten die Ansicht des Anaxagoras von den vier Elementen. Ehe wir hierauf näher eingehen, verweilen wir einige Augenblicke bei dem Begriffe von ὁμοιομερῆ. Folgen wir der gewöhnlichen Meinung, daß Anaxagoras die materiellen Prinzipien Homöomerien genannt habe, so enthalten die obigen Worte des Aristoteles ohne Zweifel einen Widerspruch; denn beidemale sagt er, Anaxagoras habe die Elemente nicht mit unter die Prinzipien gesetzt — sie können also auch keine Homöomerien sein —; nun sind aber doch Erde, Wasser, Luft und Feuer eben so gut homöomerisch, als Fleisch und Knochen, oder was sonst unter die bekannte Definition gehört (vgl. S. 19). Ganz anders dagegen stellt sich die Sache, sobald wir hier, wie an andern Orten, ὁμοιομερῆ als einen rein aristotelischen Begriff betrachten. Es heißt nämlich an der ersten Stelle: „Anaxagoras machte das Gleichtheilige zum Elemente." Da nun dies gleich darauf eine Einschränkung erleidet, so fügt Aristoteles mit seiner gewöhnlichen Kürze hinzu: „Ich meine z. B. Fleisch, Knochen und Anderes der Art", d. h. das Animalische, Vegetabilische, Metallische, nicht aber die sogenannten vier Elemente, die, obwol sie ὁμοιομερῆ sind, von Anaxagoras nicht als στοιχεῖα betrachtet werden. Die zweite Stelle hat das Wort ὁμοιομερῆ gar nicht einmal bei Anaxagoras Namen, sondern bei Empedokles, ein neuer Beweis, daß es dem Klazomenier nicht zugehört; und auch hier heißt es nach σάρκα καὶ ὀστοῦν nicht etwa καὶ τἆλλα, sondern τὰ τοιαῦτα τῶν ὁμοιομερῶν, also den Beispielen entsprechend; und so dienen die hinzugefügten Beispiele nur dazu, die Arten von homöomerischen Substanzen näher zu bestimmen, welche Anaxagoras nach Aristoteles Ansicht für Elemente ausgab, und zu verhüten, daß man nicht alles Homöomerische darunter verstehe. Scheinbar steht hiermit in Widerspruch der weiter oben

(S. 26) betrachtete Ausdruck: τοὺς πάντα τὰ ὁμοιομερῆ στοιχεῖα ποιοῦντας —; allein dort ist nur von der Unendlichkeit der Prinzipien die Rede, ob diese Prinzipien Homöomerien oder sonst was seien, thut gar nichts zur Sache; hier aber, wo gerade die Ansicht des Anaxagoras von den vier Elementen durchgenommen werden sollte, mußte Aristoteles sich genauer ausdrücken, und es kömmt uns dabei eine andere Stelle (Metaph. p. 11, 17) zu Hülfe, wo es heißt: Ἀναξαγόρας ἀπείρους εἶναί φησι τὰς ἀρχάς. σχεδὸν γὰρ ἅπαντα τὰ ὁμοιομερῆ, καθάπερ ὕδωρ ἢ πῦρ κτλ. Warum beinahe alles Gleichtheilige? Die Antwort ist nach dem Vorigen leicht; nämlich darum, weil die vier Elemente nicht mit zu den Prinzipien gehören. Wenn nun gleich darauf Feuer und Wasser als Beispiel angeführt werden, so ist es unzweifelhaft, daß ὁμοιομερῆ auch durchaus im aristotelischen Sinne zu verstehen ist; denn es wäre ja ein handgreiflicher Widerspruch, erst durch das Adverb σχεδόν Feuer und Wasser von den Homöomerien auszuschließen, und unmittelbar darnach dasselbe wieder dazuzurechnen *a*).

Uebrigens passen die von Aristoteles gegebenen Berichte von der Stellung der vier Elemente bei Anaxagoras in das ganze System vortrefflich hinein, und finden sich wenigstens in

---

a) Vollkommen richtig erklärt Alexander von Aphrodisias diese Stelle: Σχεδὸν δὲ πάντα εἶπε τὰ ὁμοιομερῆ· οὐ γὰρ πάντα ἐν ταῖς ἀρχαῖς ἐτίθετο. τὸ γοῦν ὕδωρ καὶ τὸ πῦρ καὶ τὴν γῆν καὶ τὸν ἀέρα ὁμοιομερῆ ὄντα, ὡς ἔστιν ἐκ τῆς ἐναργείας μαθεῖν, οὐκ ἔλεγε στοιχεῖα εἶναι ἀλλὰ συγκρίματα Schol. in Metaph. coll. Brandis p. 18. Daraus scheint das entsprechende Scholion im Cod. Laur. entstanden zu sein, nur daß fälschlich Alles auf Anaxagoras geschoben wird, was nur Aristoteles allein wußte: Ἐτίθει γὰρ τὸ ὕδωρ καὶ τὸ πῦρ τῶν ὁμοιομερῶν ὡς ἐκ τῆς ἐναργείας ἐστὶ δῆλον . . . . προσέθηκε δὲ τὸ σχεδὸν ὅτι τὸ πῦρ καὶ τὸ ὕδωρ καὶ τὰ σύστοιχα τούτοις ὁμοιομερῆ ὄντα οὐκ ἔλεγεν ἀρχὰς εἶναι καὶ στοιχεῖα. Hiernach müßte Anaxagoras noch einen Unterschied zwischen ὁμοιομερῆ und στοιχεῖα gemacht haben. Das Richtige ist, daß er weder das Eine noch das Andere annimmt.

Bezug auf Feuer und Luft auch in den Fragmenten bestätigt. Von diesen beiden Elementen scheint Aristoteles auch vorzugsweise zu reden; wenigstens führt er das erste mal nur Feuer und Luft namentlich an, und schränkt seine Aussage durch ἀτρεμον darauf ein. Feuer und Aether ist bei Anaxagoras identisch, wie Aristoteles bezeugt; auch Simplicius sagt, Anaxagoras habe das Wort Aether statt Feuer gebraucht *b*). Indem nun die ganze Weltbildung durch Ausscheidung aus dem allgemeinen Gemisch vor sich geht, so kommen die Dinge auch nur nach und nach zum Vorschein, und es ist ein Prozeß von dem minder Vollkommenen zum Vollkommneren oder von dem Gemischteren zu dem Reineren, weshalb denn auch der Geist als ganz rein und ungemischt am vollkommensten ist. So ergibt sich von selbst die niedere Stellung der vier Elemente als nicht entschiedener Dinge, sondern συγκρίματα. Nach dem ersten Fragmente könnte man annehmen, Aether und Luft seien selbst der erste Mischzustand, das ὁμοῦ πάντα; aber andre bestimmte Angaben bezeichnen beide gleichfalls als schon ausgeschiedene Dinge; jedoch sind es wenigstens die erſten Ausscheidungen, die eben darum unvollkommner sind, weil sie am meisten Fremdartiges enthalten; denn sie umfassen ja Alles *c*). Aus ihnen geht nun die Scheidung weiter vor sich, ohne daß sie selbst sich deshalb vermindern; denn sie sind unendlich. Den weitern Prozeß beschreibt Anaxagoras selbst: nämlich aus

---

b) Vgl. Arist. de Coelo I, 3. *Αἰθέρα προσωνόμασαν τὸν ἀνωτάτω τόπον ἀπὸ τοῦ θεῖν ἀεὶ τὸν αἰθέριον χρόνον θέμενοι τὴν ἐπωνυμίαν αὐτῷ· Ἀναξαγόρας δὲ κατακέχρηται τῷ ὀνόματι τούτῳ οὐ καλῶς. ὀνομάζει γὰρ αἰθέρα ἀντὶ πυρός.* Vgl. Meteor. I, 3. Simpl. in Arist. de Coelo f. 148, b.

c) Fragm. I. *Καὶ πάντων ὁμοῦ ἐόντων οὐδὲν ἔνδηλον ἦν ὑπὸ σμικροτῆτος· πάντα γὰρ ἀὴρ τε καὶ αἰθὴρ κατεῖχεν, ἀμφότερα ἄπειρα ἐόντα. ταῦτα γὰρ μέγιστα ἔνεστιν ἐν τοῖσι σύμπασι καὶ πλήθεϊ καὶ μεγάθεϊ.* Fr. II. *Καὶ γὰρ ὁ ἀὴρ καὶ ὁ αἰθὴρ ἀποκρίνεται ἀπὸ τοῦ τὰ πολλὰ περιέχοντος.* Fr. VI. ... *τά τε ἄστρα,, καὶ ὁ ἠέλιος καὶ ἡ σελήνη καὶ ὁ ἀὴρ καὶ ὁ αἰθὴρ οἱ ἀποκεκριμένοι.*

den Wolken, d. i. aus der Luft, scheidet sich Wasser, aus dem Wasser Erde, aus der Erde Stein *d*). Hier ist die Nachricht lückenhaft, aber wir können uns nach der Analogie die Scheidung fortgesetzt denken durch die Gesteine und Metalle und das Vegetabilische bis zum Animalischen, was dann auf der höchsten Stufe des Materiellen steht und vom Geiste beseelt ist. Daß der Scheidungsprozeß auf diese Weise bis zum Menschen hinauf vor sich gehe, bezeugen die übrigens abgerissenen Worte: ἀνθρώπους τε συμπαγῆναι καὶ τὰ ἄλλα ζῶα ὅσα ψυχὴν ἔχει, wie auch nach andern Nachrichten Anaxagoras die Thiere, d. i. die Thierstoffe, aus dem Schlamme entstehen läßt. Das Unzureichende dieses Verfahrens für die Bildung der organischen Wesen ist schon oben berührt; und Anaxagoras steht hierin noch hinter Anaximander zurück, der auf ähnliche Weise die lebendigen Geschöpfe aus Wasser und Schlamm hervorgehen läßt *e*). Dieser nämlich konnte das anfänglich Unbestimmte stufenweise und in verschiedenen Formen zu höheren Bestimmungen sich erheben lassen; jener dagegen hatte sich durch sein Gemisch, das alle Dinge bereits enthielt, selbst die Hände gebunden und den Weg zur Bildung organischer Individuen versperrt. Die Bildung aus Schlamm ist übrigens ganz hellenisch; der Schlamm (ἰλύς) spielt schon in den alten Kosmogonien eine wichtige Rolle *f*), und selbst Aristoteles trägt kein Bedenken, außer verschiedenen andern niederen Thieren den Aal aus Schlamm entstehen zu lassen. Durch jenen fortgesetzten Scheidungsprozeß erreicht Anaxagoras nun auf seine Weise dieselbe Stufenleiter der natürlichen Welt, welche bei Aristoteles von den ersten Kräften durch das Homöomerische hindurch bis zum vollendetsten Organismus Statt findet; auf seine Weise, sagen wir, denn freilich ist von diesem rein mechanischen Vorgang noch ein ungeheurer Abstand bis zu der hohen und wirklich or-

d) Fragm. IX. Ἐκ μὲν γὰρ τῶν νεφελέων ὕδωρ ἀποκρίνεται, ἐκ δὲ τοῦ ὕδατος γῆ, ἐκ δὲ τῆς γῆς λίθος συμπήγνυται.

e) Brandis a. a. O. S. 140.

f) Brandis a. a. O. S. 66.

ganischen Naturlehre des Aristoteles. Man kann von dem ganzen Verlaufe sagen, daß die Natur, die in dem ersten Gemisch dem Geiste direkt entgegenstand, sich im Weiteren durch Ausscheidung dem Geiste immer mehr zu nähern sucht, indem die spätern Gebilde stets reiner und entschiedener sind, als die früheren *g*); sie erreicht indeß den Geist nie, weil keine gänzliche Trennung möglich ist. Auf diese Weise leistet Anaxagoras in seinem System dasselbe, was bei Anderen durch die Unvollkommenheit der Materie gewonnen wird. Und wie die letzten und relativ reinsten Dinge dem Geiste am nächsten stehen, so nähern sich rückwärts die früheren Ausscheidungen dem chaotischen Urzustande, so daß Aether und Luft, als die ersten und gröbsten Dinge, die in ihrer Unendlichkeit noch alle andern Dinge umfassen, als das in zwei große Gegensätze auseinander getretene erste Gemisch selbst können betrachtet werden *h*). In ihnen sind alle Dinge in unendlicher Kleinheit eingeschlossen und wegen ihrer Kleinheit unsichtbar (ἐξ ἀοράτων ὁμοιομερῶν πάντων ἠθροισμένον), unsichtbar aber nur den Sinnen, der Geist sieht und kennt sie und bringt sie ans Licht *i*). —

§. 7.

Aristoteles sagt in der Physik (I, 4, 1) von Empedokles und Anaxagoras: *Διαφέρουσι δ' ἀλλήλων τῷ τὸν μὲν περίδον ποιεῖν τούτων, τὸν δὲ ἅπαξ, καὶ τὸν μὲν ἄπειρα τά τε ὁμοιομερῆ καὶ τἀναντία, τὸν δὲ τὰ καλούμενα στοιχεῖα μόνον.* Die gewöhnlichen, in allen Lehrbüchern vorgetra-

---

g) Ritter, Gesch. d. Phil. I, S. 314.

h) Theophr. de Sens. 59. . . . τὸ μὲν μανὸν καὶ λεπτὸν θερμον, τὸ δὲ πυκνὸν καὶ παχὺ ψυχρόν· ὥσπερ Ἀναξαγόρας διαιρεῖ, τὸν ἀέρα καὶ τὸν αἰθέρα.

i) Fragm. VI. Καὶ τὰ συμμισγόμενά τε καὶ ἀποκρινόμενα καὶ διακρινόμενα πάντα ἔγνω νόος. καὶ ὁκοῖα ἔμελλεν ἔσεσθαι καὶ ὁκοῖα ἦν καὶ ἄσσα νῦν ἐστι καὶ ὁκοῖα ἔσται πάντα διεκόσμησε νόος.

genen Ansichten stimmten darin überein, Anaxagoras habe die materiellen Prinzipien (wie diese nun auch näher mögen gedacht werden) Homöomerien genannt; hier stehen nun daneben und ausdrücklich davon unterschieden noch die Gegensätze (τἀναντία). Demnach müßten, wenn ὁμοιομερῆ ein anaxagoreischer Begriff und Terminus ist, außer den Homöomerien und dem Geiste auch noch diese Gegensätze als ein drittes Prinzip in dem System untergebracht werden; sind aber die Gegensätze ein dem Aristoteles eigener Begriff, so ist klar, daß auch die ὁμοιομερῆ mit auf ihn fallen müssen. Für das Letztere spricht schon das Sprachliche; denn der Ausdruck τὰ καλούμενα στοιχεῖα bedeutet nicht: die von Empedokles so genannten Elemente, sondern das, was im gemeinen Leben, und zwar nicht ganz richtig, so heißt (vgl. S. 31); auf dieselbe Weise wird dann auch τὰ ὁμοιομερῆ καὶ τἀναντία heißen müssen: „das Gleichtheilige und das Entgegengesetzte, was ich, Aristoteles, so nenne" — nicht als hätte Anaxagoras selbst das gesagt. Wir wollen nun, wie früher, zuerst bloß den Gedankengang des Autors verfolgen, um nachher auch hieraus, wo möglich einige Früchte zu sammeln.

Was die Bedeutung von τἀναντία für sich betrifft, so sind es die Qualitäten, die außer diesem Namen und ἐναντιώσεις noch unter verschiedenen anderen Benennungen, als πάθη, διαφοραί, ἕξεις, ποιότητες u. dgl. m. bei Aristoteles vorkommen. Dies ist so bekannt, daß es überflüssig wäre, besondere Beweise davon anzuführen, da, so zu sagen, jede Seite in Aristoteles Schriften davon Zeugniß ablegt. Die Frage ist nun, welche Bedeutung diese Gegensätze in dem Systeme des Anaxagoras haben. Da sie bei Aristoteles besonders unter die Kategorie der Form und der dieser entgegengesetzten Beraubung (στέρησις) fallen, Anaxagoras aber zu denjenigen Philosophen gehört, welche außer der Materie und der bewegenden Ursache sich keines besonderen Prinzips entschieden bedienen; so müssen wir wol annehmen, daß die Gegensätze bei Anaxagoras mit unter das Materielle fallen, wozu auch die Zusammenstellung mit ὁμοιομερῆ berechtigt. Demnach wäre unser Philosoph noch

nicht zu der Reflexion gekommen, Substanz und Accidenz (τὸ ὑποκείμενον und τὸ καθ' ὑποκειμένου oder οὐσία und συμβεβηκός) zu unterscheiden; sondern er hätte zu den ewigen, unveränderlichen Dingen auch bloße Qualitäten mitgerechnet. Dies haben auch neuere Philosophen angenommen *a*); und wirklich finden wir in den Fragmenten die Qualitäten oder Gegensätze, wie Warmes, Kaltes, Finsteres, Lichtes, ohne Unterschied neben Erde und andern handgreiflichen Substanzen aufgeführt; auch werden sie, gleich wie diese, durch den Geist mit ausgeschieden *b*). Dasselbe scheint eine Stelle in Platos Gorgias anzudeuten, wenn man von der ironischen Form absieht (p. 465, c.): ὁμοῦ ἂν πάντα χρήματα ἐφύρετο ἐν τῷ αὐτῷ, ἀκρίτων ὄντων τῶν τε ὑγιεινῶν καὶ ἰατρικῶν καὶ ὑψοποιϊκῶν — ; und daß Aristoteles derselben Ansicht sei, leidet keinen Zweifel, indem er noch in demselben Kapitel, aus welchem wir die oben stehenden Worte entnommen (Phys. I, 4), einen Ausspruch des Anaxagoras mit eigenthümlicher Schärfe auf diese Verwechselung von Substanzen und Qualitäten hinüberzieht. Nämlich mit Bezug auf die im sechsten Fragmente aufbewahrten Worte: „Vollständig wird Eins von dem Andern nie getrennt oder geschieden" sagt Aristoteles: „Darin hat Anaxagoras ohne es zu wissen die Wahrheit gesagt, denn die Qualitäten sind untrennbar;" und gleich darauf fügt er in dem-

a) Brandis a. a. O. S. 257. Ritter a. a. O. S. 266.

b) Fragm. IV. Ἀπεκώλυε γὰρ ἡ σύμμιξις ἁπάντων χρημάτων τοῦ τε θερμοῦ καὶ τοῦ ξηροῦ καὶ τοῦ θερμοῦ καὶ τοῦ ψυχροῦ καὶ τοῦ λαμπροῦ καὶ τοῦ ζοφεροῦ καὶ γῆς πολλῆς ἐνεούσης καὶ σπερμάτων ἀπείρων πλῆθος. — Fr. VI. Ἀποκρίνεται ἀπὸ τοῦ ἀραίου τὸ πυκνὸν καὶ ἀπὸ τοῦ θερμοῦ τὸ ξηρόν. Dies sind nach Aristoteles keine Dinge (χρήματα, οὐσία), sondern ἐναντία. Vgl. Metaph. p. 224, 23. γλυκὺ ἢ πικρὸν ἢ τῶν λοιπῶν ὁποιανοῦν ἐναντιωσέων. De Part. Anim. III, 7. Διήρηται τῶν ἐναντίων ἕκαστον πρὸς τὴν συγγενῆ συστοιχίαν, οἷον δεξιὸν ἐναντίον ἀριστερῷ καὶ θερμὸν ἐναντίον ψυχρῷ. Metaph. p. 289, 31. πάντα τἀναντία καθ' ὑποκειμένου καὶ οὐθὲν χωριστόν.

selben scharfen Tone hinzu, der Verstand müsse nicht klug sein, da er absondern wolle, was sich nicht trennen lasse. Obgleich dies mehr witzige Ausfälle sind, als eigentliche Kritik, so geht doch daraus hervor, daß Aristoteles in dem System des Anaxagoras eine Identifizirung von Dingen und Eigenschaften wahrnahm; auch wendet er sich bei verschiedenen andern Gelegenheiten gegen diesen Punkt und zieht daraus allerlei Konsequenzen, welche wir später näher betrachten werden. So wird (Metaph. p. 25, 22) unter andern Rügen auch das an der anaxagoreischen Lehre getadelt, daß nach ihr die Eigenschaften und Accidenzen von den Substanzen losgerissen und somit gegen die Wahrheit als selbständige Dinge erscheinen c). Hierauf und auf Aehnliches fußend sagt auch Simplicius zuweilen, Anaxagoras lasse die Qualitäten mit aus dem Gemisch absondern; und zu unserer fraglichen Stelle (*τὰ τε ὁμοιομερῆ καὶ τἀναντία*) bemerkt er mit Berufung auf Alexander von Aphrodisias: *Τἀναντία δὲ προσέθηκεν ἐπὶ Ἀναξαγόρου φησὶν Ἀλέξανδρος διότι αἱ ἐναντιώσεις ἐν ταῖς ὁμοιομερείαις εἰσὶν ὥσπερ καὶ αἱ διαφοραὶ πᾶσαι.* Diese Bemerkung ist vollkommen richtig; denn obgleich Aristoteles gewöhnlich der Kürze halber nur *ὁμοιομερῆ* allein gebraucht; so fand er es diesmal doch nöthig, zu größerer Genauigkeit *τἀναντία* hinzuzufügen, da *ὁμοιομερῆ* nur Substanzen bezeichnet, aber nicht die Qualitäten (s. S. 21), die Anaxagoras nach Aristoteles Ansicht ebenfalls zu den Dingen rechnet. Diese Unterscheidung von *ὁμοιομερῆ* und *ἐναντία* gehört mithin lediglich dem Aristoteles, und weder das Eine noch das andere Wort läßt sich in die Lehre des Klazomeniers hineinschieben. Solche Stellen geben uns aber Gelegenheit des Aristoteles vielsagende Kürze zu bewun-

c) Vgl. Arist. de Gen. et Corr. I, 10. *Οὐδὲ τὰ σῶμα καὶ τὸ λευκὸν οὐδ' ὅλως τὰ πάθη καὶ τὰς ἕξεις οἰόντε μίγνυσθαι τοῖς πράγμασιν . . . ἀλλὰ τοῦτο λέγουσιν οὐ καλῶς οἱ πάντα ποτὲ ὁμοῦ καὶ φάσκοντες εἶναι καὶ μεμῖχθαι· οὐ γὰρ ἅπαν ἅπαντι μικτόν, ἀλλ' ὑπάρχειν δεῖ χωριστὸν ἑκάτερον τῶν μιχθέντων· τῶν δὲ παθῶν οὐδὲν χωριστόν.*

dern, der einerseits durch die wenigen Worte: τὰ ὁμοιομερῆ στοιχεῖα λέγει das System seines Gegners umstößt, und nun in dem einzigen Worte τἀναντία eine neue Widerlegung zusammen zu fassen weiß.

Nachdem wir so dem Gedankengang des Aristoteles gefolgt sind, und seiner Schärfe haben Gerechtigkeit widerfahren lassen, mag er's uns nicht verargen, wenn wir seine kritischen Bemerkungen einmal mit den auf uns gekommenen Fragmenten zusammenhalten; denn es könnte wol sein, daß Aristoteles mit den Gegensätzen eben so gut etwas in das System unseres Philosophen hineingetragen, wie wir ihn oben (S. 31 ff.) den Begriff von στοιχεῖον unvermerkt haben unterschieben sehen. Seine Argumentation ist kurz diese: Anaxagoras setzt Warmes und Kaltes, Festes und Flüssiges u. dgl. m. mit in die allgemeine Mischung und läßt es daraus absondern. Nun sind aber dies keine Dinge, die sich mischen und scheiden lassen, sondern es sind nur Qualitäten und Accidenzen: Anaxagoras hat also Substanzen und Accidenzen verwechselt, und mithin ist sein Ausscheidungssystem nicht richtig. — Dies folgt freilich aus den Prämissen ganz konsequent; ob aber die Prämissen ganz getreu sind, ist eine andre Frage. Anaxagoras hat, wenn er solche Eigenschaften nennt, wie wir sie aus den angeführten Stellen kennen, ohne Zweifel nicht die abstrahirten Qualitäten damit gemeint, sondern die so und so qualifizirten Dinge *d*), wie z. B. durch dicht, feucht, kalt, finster, das Ding Erde nach seinen allgemeinen Eigenschaften bezeichnet sein kann. Er mag zwar weder das Eine noch das Andere deutlich und bestimmt ausgesprochen haben; denn dazu gehörte eine Abstraktion und eine Reflexion über Begriffsbestimmungen, zu welcher die Zeit noch nicht gekommen war; allein wir können doch aus verschiedenen Fragmenten sehen, daß er auch unbewußt Substanz und Accidenz unterschied, wie es ja jeder

d) Sehr richtig sagt Schaubach a. a. O. p. 131. Haec omnia non tam sunt affectiones s. qualitates, sed res ipsae quibus conveniunt.

Menſch auch ohne die Logik der Schule thut e). So heißt es (fragm. III): *σπέρματα πάντων χρημάτων καὶ παντοίας ἰδέας ἔχοντα καὶ χροίας καὶ ἡδονάς.* Die Wörter *χροία* und *ἡδονή* gebraucht auch Diogenes von Apollonia zur Bezeichnung innerer und äußerer Eigenſchaften *f*); und die Art, wie Anaxagoras ſich ausdrückt, beweiſt deutlich genug, daß er die Subſtanzen (*χρήματα* und *σπέρματα*) nicht den Qualitäten (*χροῖαι* und *ἡδοναί*) identiſch, ſondern dieſe in ein Abhängigkeitsverhältniß von jenen ſetzt; es folgt alſo nicht, daß die Eigenſchaften getrennt von den Subſtanzen, an denen ſie haften (*ἔχονται*), getheilt und gemiſcht werden, wie es Ariſtoteles glaubt dargethan zu haben. Selbſt nach dem Ausdruck (fragm. IV): *οὐδὲ χροίη ἔνδηλος ἦν οὐδεμίη*, braucht man nicht eine beſondere, von den Dingen getrennte, Miſchung der Qualitäten anzunehmen, noch hat Anaxagoras behauptet, Dinge und Eigenſchaften miſchten ſich untereinander wie Dinge und Dinge; obgleich auch dies Ariſtoteles in ſeiner bis zum Komiſchen handgreiflichen Deutlichkeit zu verſtehen gibt, wenn er ſagt: *Οὐδὲ τὸ σῶμα καὶ τὸ λευκὸν οἷόν τε μίγνυσθαι.*

§. 8.

Wir ſind nun von unſerm anfänglichen Zweifel an der Echtheit der Homöomerien zu der Gewißheit gekommen, daß Anaxagoras dieſen Begriff durchaus nicht kennt, ſondern daß das Wort *ὁμοιομερῆ* ein philoſophiſcher Terminus iſt, den Ariſtoteles, da auch bei Plato keine Spur davon vorkömmt, wahrſcheinlich ſelbſt erfunden oder wenigſtens erſt in ſeinem Syſtem zu einer beſtimmten Geltung erhoben hat. Dieſen Terminus wendet er nun auf Anaxagoras an, und die Gründe dazu lagen ſehr nahe; denn einerſeits konnte er ſich des rechten Wortes (*χρήματα*) nicht überall bedienen, ohne unverſtänd-

e) Vgl. Ritter a. a. O. S. 266 ff.

f) Brandis a. a. O. S. 281.

lich zu werden oder jedesmal eine besondere Erklärung davon beizufügen; andrerseits hat er mit dem Worte ὁμοιομερῆ von seinem Standpunkte aus zugleich das Mangelhafte in der Ansicht des Anaxagoras aufgedeckt und ihm seine niedere Stellung damit ebenso angewiesen, wie etwa die Philosophie des Tages bei Kant von abstrakter Identität redet, um damit dessen System zu charakterisiren, nicht als ob Kant diesen Terminus selbst gebraucht hätte. Indeß wollen wir nicht unbemerkt lassen, daß Aristoteles sich hin und wieder auch anderer Bezeichnungen bedient. Der Ausdruck ὁμοῦ πάντα; der ihm sehr geläufig ist, gehört nicht hieher, weil er nicht die Dinge für sich, sondern ihren Mischzustand bezeichnen soll; wohl aber das oben erwähnte τἀναντία. Ebendaselbst (Phys. I, 4) heißt es: Οὐκ ὀρθῶς δὲ αὐδὲ τὴν γένεσιν λαμβάνει ἐκ τῶν ὁμοιοειδῶν, woraus man billig hätte schließen sollen, Anaxagoras habe die Materie nicht nur in Homöomerien, sondern auch in Homöoidien eingetheilt. Wir danken Aristoteles für dieses Wort, weil es ein neuer Beweis für die Richtigkeit unserer Ansicht ist, obwol es die anaxagoreischen Dinge weniger treffend bezeichnet, indem ὁμοιοειδῆ auch ἀνομοιομερῆ sein können. Weil nun ὁμοιομερῆ ein aristotelischer Terminus ist, und zwar ein solcher, der nicht, wie so viele andere, auch bis auf unsere Zeit sich Geltung verschafft hat; so wäre es zu wünschen, daß man sich desselben in den Lehrbüchern auch nicht mehr bediente.

Ehe wir diesen Gegenstand verlassen, verfolgen wir noch kurz die Spuren, welche uns auf den Grund des bis auf den heutigen Tag *a)* herrschenden Irrthumes führen können. Unglücklicher Weise stoßen wir gleich nach Aristoteles auf eine Lücke von mehreren Jahrhunderten, wo alle Quellen uns verlassen, indem nicht bloß das Buch des Theophrast über Anaxagoras, sondern auch die Schriften des Aristoxenus, Dikäarch und Anderer, so wie die ganze für die Geschichte der Philoso-

a) In dem neusten Lehrbuche der Geschichte der Philosophie von Marbach heißt es §. 53, 3: ὁμοιομερῆ sind die Urtheilchen, ὁμοιομέρεια die Urtheiligkeit, das Dasein der Urtheilchen.

phie ohne Zweifel sehr reiche Literatur der Alexandriner verloren gegangen ist, bis auf wenige von urtheilslosen Sammlern aufbewahrte Brocken, welchen die Noth freilich auch so noch unschätzbaren Werth verleiht. Indessen dürfen wir mit Recht zweifeln, ob die späteren Aristoteliker neben dem Forschungstrieb auch den unbefangenen Sinn und tiefen Blick ihres großen Meisters hatten, da sogar bei diesem die ältere Philosophie durch seine eigene dazwischentretende Ansicht in manchen Punkten getrübt ist. Gehen wir gar bis in das erste Jahrhundert vor Christi Geburt, so ist der Verfall unverkennbar, indem selbst Cicero, wenn auch mit angenommener Römersucht, die Philosophen seiner Zeit, die Peripatetiker nicht ausgenommen, als bloße Zungendrescher darstellt; er, der selbst nur allzugeneigt ist, seinen Lesern unter dem Schein philosophischer Tiefe rhetorischen Sand in die Augen zu streuen *b*). Auch die bekannte Geschichte von dem Keller, worin die Schriften des Aristoteles mehrere Jahrhunderte sollen verborgen gelegen haben, kann, wenn sie auch leere Fabel ist, wenigstens als Beweis dienen, daß man vor Aristoteles Namen mehr eine blinde Verehrung hatte, als seine Werke und Verdienste aus eigner Ueberzeugung kannte.

Indem wir uns nun nach den Momenten umsehen, welche auf die Ansichten über die ältere Philosophie von Einfluß sein konnten, tritt uns besonders das System des Epikur entgegen, das in Italien so außerordentlich um sich griff. Die Physik des Epikur ist aber ein offenbarer Rückfall von der Erkenntniß einer lebendigen, organischen Entwickelung, wie sie Aristoteles

b) Cic. de Or. I, 22. Quid? mihi nunc, inquit Crassus, tanquam alicui Graeculo otioso et loquaci et fortasse docto atque erudito quaestiunculam, de qua meo arbitratu loquar, ponitis? — — Quod si te Cotta arbitrarer aut te Sulpici de iis rebus audire velle, adduxissem huc Graecum aliquem, qui vos istiusmodi disputationibus delectaret: quod ne nunc quidem difficile factu est. Est enim apud M. Pisonem peripateticus Staseas, homo nobis sane familiaris, et, ut inter homines peritos constare videtur, in illo suo genere omnium princeps.

gekehrt hätte, zum mechanischen Atomismus des Demokrit; und bei diesem Zustande der Physik kann man mit Sicherheit schließen, daß gerade diejenigen aristotelischen Schriften, welche vom Organismus handeln, wie die Bücher von den Theilen der Thiere und ihrer Erzeugung u. dgl., Schriften, die einzig in ihrer Art sind, am wenigsten bekannt waren; auch mußte der Atomismus, wenn alle Systeme über ihn wie über Einen Leisten geschlagen wurden, begreiflicher Weise die Philosophie des Anaxagoras am meisten verfälschen, da in dieser weder an eine Zusammensetzung aus Elementen, noch an Atome irgend einer Art zu denken ist. Wußte man nun durch Tradition oder aus peripatetischen Schriften, Anaxagoras habe das Homöomerische als Element angesehen; so war der Irrthum da: das Wort wurde stehend, wuchs mit Anaxagoras zusammen und blieb um so fester sitzen, je weniger man die Schriften des Aristoteles kannte, aus welchen allein die Wahrheit sich ermitteln ließ. Und so finden wir unter andern bei Cicero gar ungereimte Sachen über Anaxagoras erzählt, wobei sich doch annehmen läßt, daß Cicero dies nicht einmal aus sich selbst hat, sondern, wie bei vielen andern Gelegenheiten, aus fremden Quellen, nur nicht aus den rechten, schöpft. Er sagt nämlich (Quaest. Acad. IV, 37): Materiam infinitam; sed ex ea particulas similes inter se minutas; eas primum confusas, postea in ordinem adductas a mente divina. Wie man dies auch auslege, so viel ist klar, daß darin dreierlei vorkömmt: eine unendliche oder unbestimmte Materie, kleine Theile und endlich deren Aggregation. Darin sind aber wenigstens zwei Dinge zu viel; denn die kleinen, ähnlichen Theile, wodurch die ὁμοιομερῆ bezeichnet werden, sind von den Aggregaten oder den Dingen nicht wesentlich verschieden, und die Materie ist ebenfalls bei Anaxagoras kein Drittes außer den Homöomerien und den Aggregaten, sondern wiederum die Dinge selbst, nur durcheinander gemischt; — aber aus einem einseitigen Festhalten an dem Entstehen aus Elementen irgend einer Art und an der unendlichen Theilbarkeit der Dinge lassen sich diese und ähnliche Berichte erklären. Die eigentliche Bedeutung von ὁμοιομερῆ

ging dabei verloren, und es wurde so sehr zu einem bloßen Laute, daß man das abstrakte ὁμοιομέρεια in demselben Sinne gebrauchte, obgleich auch dies anfangs mit gutem Bewußtsein mochte auf Anaxagoras angewandt sein.

Denn obgleich Aristoteles das Wort ὁμοιομέρεια selbst nicht gebraucht, so lag es doch sehr nahe, und man brauchte nur die aristotelischen Angaben mit andern Worten auszudrücken, um zu finden, daß nach Anaxagoras das Wesen aller Dinge in der Gleichtheiligkeit bestehe. In so fern sagt auch Lukretius ganz richtig: Principium rerum quam dicit Homoeomeriam; nur ist es hiemit wie mit der abstrakten Identität. Auch der Plural ὁμοιομέρειαι kann seine Wurzel in solchen Stellen des Aristoteles haben, wo er durch Konsequenzen bei Anaxagoras schon Spuren der platonischen Ideenlehre findet. Es gehörte nicht viel dazu, mit Hülfe solcher Winke und einiger Konsequenz die nie ganz rein zu scheidenden Dinge auf bloße Abstraktionen zurückzuführen, und diese dann unter dem Namen Homöomerien den Ideen oder allgemeinen Begriffen gleich zu setzen, wozu Ausdrücke des Anaxagoras von der Unsichtbarkeit der Dinge und Samen selbst mit beitragen konnten. Vielleicht gehört hieher, was Plutarch beiläufig in der Lebensbeschreibung des Perikles (cap. 4) sagt: *Νοῦν ἐπέστησε καθαρὸν καὶ ἄκρατον ἐμεμιγμένοις πᾶσι τοῖς ἄλλοις ἀποκρίνοντα τὰς ὁμοιομερείας*, obwol sich nicht bestimmt sagen läßt, was Plutarch hier unter Homöomerien versteht. Entschieden aber spielen bei Simplicius platonische Vorstellungen mit hinein, indem er bei Anaxagoras öfters von einem *κόσμος νοητὸς* im Gegensatze zur Sinnenwelt redet. So sagt er auch (ad Phys. f. 37): *Τὸ γὰρ πάντα ἐν πᾶσι μεμῖχθαι οὐκ ἐπὶ τῶν ἀρχῶν ἴσως ἔλεγεν ὁ Ἀναξαγόρας, ὡς ἐν ἑκάστῃ τῶν ἀρχῶν πάντων ὄντων (οὕτω γὰρ οὐδὲ ἀρχαὶ ἂν ἦσαν εἴπερ συγκρίματα ἦν) ἀλλ' ἐν ἑκάστῳ τῶν αἰσθητῶν σωμάτων τῶν ἐκ τῶν ἀρχῶν συγκεκριμένων πάντα ἔλεγε μεμῖχθαι — — τὰ γὰρ στοιχεῖα τὰ ελικρινῆ μήτε αἰσθητὰ εἶναι τὴν ἀρχὴν ἀλλὰ μηδὲ εἶναι καθ' αὑτά.* Man sieht hier überall den Logiker, der in das System vergebens Konsequenz hineinzubringen sucht aus einem Prinzip,

welches er selbst erst hineinlegt; denn wenn auch Aristoteles zuweilen von ὁστᾶ, νεῦρα αὐτὼ καθ' αὑτά redet und die reinen Dinge oder Ideen in Anaxagoras System findet, so verhehlt er doch dabei nicht, daß das nur Konsequenzen sind, die er selbst macht und nicht Anaxagoras. Endlich gehört hierher das bekannte und oft angeführte Wort des Simplicius: τὰ εἴδη, ἅπερ ὁμοιομερείας καλεῖ. Bei Anaxagoras hat der Geist es mit den handgreiflichen, körperlichen Dingen zu thun, nicht aber mit ihren abgezogenen Begriffen; und es erhellt hieraus, wie wenig dem Simplicius an dieser Stelle zu trauen sei, während das andere Wort desselben: Τὰ ὁμοιομερῆ οἷον σάρκα καὶ ὀστοῦν καὶ τὰ τοιαῦτα σπέρματα καλεῖ, der Wahrheit gemäß ist (s. S. 16). Auch zeigt Simplicius an andern Orten, wo er es nur mit Aristoteles zu thun hat, daß er den Begriff von ὁμοιομερῆ, wie wir ihn oben darzustellen versucht haben, wohl kennt, indem er ad Phys. fr. 37 vorsichtig bemerkt: Ἐπιστῆσαι δ' ἄξιον ὅτι τὸν ἐγκέφαλον ὡς ὁμοιομερές τι παρέλαβεν ὁ Ἀριστοτέλης καίτοι ὀργανικὸν ὄντα μόριον.

Zweiter Abschnitt.

Der Geist.

§. 9.

„Wer da sagte, in der ganzen Natur sei, wie in den lebendigen Wesen, Geist die Ursache der Welt und der ganzen Ordnung, der ist als ein Nüchterner erschienen gegen die Früheren, die in den Tag hinein redeten." Mit diesen Worten erhebt Aristoteles den Anaxagoras über alle seine Vorgänger; dieselbe Anerkennung bezeugte Lampsakus unserm Philosophen auf seinem Grabe und errichtete ihm einen Altar des Geistes oder der Wahrheit *a*); und wie überall das gemeine Volk den

a) Aelian. Var. Hist. VIII, 19.

Zoll der Bewunderung, die es der Größe innerlich nicht versagen kann, laut in Spott zu schmälern und zu verstecken sucht, so entschädigte sich auch der atheniſche Haufe durch den Beinamen Geiſt *b*), den er dem Manne beilegte, der um jenes Geiſtes willen ſelbſt bei Kirchenvätern Gnade gefunden *c*). So viel nun darauf ankömmt, in das Weſen dieſes Geiſtes einzudringen, ſeine Beziehungen zur Welt aufzudecken, ſeine Wirkſamkeit auf die Natur zu erforſchen; ſo ſehr müſſen wir bedauern, daß es uns für die beſonderen Anwendungen des Syſtems an beſtimmten, vollſtändigen Nachrichten gebricht, und wir faſt nichts mehr wiſſen als den allgemeinen Satz, daß der Geiſt Alles geſchaffen, indem ſelbſt die polemiſchen Stellen alter Autoren, worunter die bekannte und berühmte in Platos Phädon, das geiſtige Wirken nur im Allgemeinen charakteriſiren, ohne im Einzelnen beſtimmte Anhaltspunkte zu bieten. In den Fragmenten iſt uns freilich eine größere Stelle über den Geiſt aufbewahrt; allein auch dieſe iſt mehr von der Art, daß ſie uns ein Zeuge ſein kann von der Würde und einfachen Erhabenheit, welche an den Schriften des Anaxagoras gerühmt wird, als daß ſie durch die allgemeine, großartige Anſchauung von

---

b) Es iſt nicht denkbar, daß der Name *Νοῦς* ein Ehrentitel ſein ſollte, wie uns Plutarch möchte glauben machen, wenn auch ein nicht geſtandenes Erſtaunen zu Grunde lag. Von jeher hat ſich die neidiſche Volksſtimme durch Lächerlichkeiten an ihren Heroen gerächt, und die Alten ſchonten ſelbſt ihrer Götter nicht. Das Volk konnte es dem Philoſophen nicht verzeihen, daß er an die Stelle der in und unter ihnen wirkenden vertraulichen Gottheiten den Einen denkenden Geiſt ſetzte, und Timon ſpricht nur die Volksſtimme aus, wenn er ſagt:

Καί που Ἀναξαγόρην φασ' ἔμμεναι ἄλκιμον ἥρω
Νοῦν, ὅτι δὴ νόος αὐτῷ, ὃς ἐξαπίνης ἐπαγείρας
Πάντα συνεσμήχωσεν ὁμοῦ τεταραγμένα πρόσθεν.

c) Hieron. Irris. Gentil. Phil. p. 218. *Ἀρχὴ πάντων ὁ νοῦς καὶ οὗτος αἴτιος καὶ κύριος τῶν ὅλων, καὶ παρέχει τάξιν τοῖς ἀτάκτοις καὶ κίνησιν τοῖς μεμιγμένοις καὶ κόσμον τοῖς ἀκόσμοις· ταῦτα λέγων Ἀναξαγόρας ἐσί μοι φίλος καὶ τῷ λόγῳ πείθομαι.*

dem Wirken des Geistes hindurch in die einzelnen Sphären seiner ordnenden und bildenden Thätigkeit hineinführte; vielmehr reizt sie zu neuen Fragen, statt vorhandenen Zweifeln Lösung zu bringen. Selbst Aristoteles hat es nicht entscheiden wollen, ob Anaxagoras einen Unterschied zwischen Geist und Seele mache, noch weniger konnten es seine Nachfolger; und wenn irgend etwas, so gehört doch die Psychologie nothwendig mit in diesen Theil unserer Betrachtung. Indessen, da sich in den letzten Jahren von verschiedenen Seiten die Aufmerksamkeit auf Anaxagoras gerichtet, und auch Andere es nicht für einen Raub gehalten haben, noch nach Ritter und Brandis seine Philosophie zu behandeln *d*); so wagen auch wir uns noch einmal an den Geist, um, so weit es nach dem Zustande der Quellen möglich scheint, das System in einiger Vollständigkeit zu entwickeln. Einen andern Gang wird unsere Darstellung hier nehmen müssen, da wir nicht, wie im ersten Abschnitte, von vorn herein es mit Wegräumung alter Vorstellungen zu thun haben, sondern gleich auf unseres Philosophen eigene Worte fußen können; indeß bleiben wir unserm Grundsatze getreu, nächst den erwiesenen Ausspruchen des Philosophen selbst, Aristoteles für die reinste und lauterste Quelle aller Philosopheme anzuerkennen, ohne darum seinem Urtheile unbedingte und ungeprüfte Geltung einräumen zu wollen, und ohne untergeordnete Nachrichten zu vernachlässigen, indem bei historischer Würdigung auch allenfalls der verstimmten Rede Weisheit zu entlocken ist. Und sollte am Ende unser Streben auch weiter keinen Erfolg haben, als der Vorgänger Forschungen zu bestätigen, oder ohne neue Resultate nur der Untersuchung eine Grenze zu bestimmen; so wäre auch das kein zu verachtender Gewinn, der bleiben würde, wenn diese Zeilen — sollten sie überhaupt unter der Masse geschriebener Worte hörbare und vernommene Laute reden — längst wieder verstummt und zu Grabe gegangen wären. Demnach

d) Außer den Arbeiten von Schorn und Panzerbieter ist hier zu erwähnen: De Philosophia Anaxagorae Clazomenii, diss. inaug. scr. Franc. Iac. Clemens. Berol. 1839.

wenden wir uns zu der Betrachtung des Geistes, zuerst nach seinem Wesen, dann nach seinem Wirken auf die Dinge, deren Bedeutung wir im vorigen Abschnitt dargelegt haben. Daß wir aber den Νοῦς als Geist bezeichnen, brauchen wir, auf Männer wie Brandis gestützt, nicht zu entschuldigen oder zu rechtfertigen.

§. 10.

Von dem Wesen des Geistes redet Anaxagoras selbst (fr. VI) also: *Τὰ μὲν ἄλλα παντὸς μοίρης μετέχει, νόος δέ ἐστι ἄπειρον καὶ αὐτοκρατὲς καὶ μέμικται οὐδενὶ χρήματι, ἀλλὰ μοῦνον αὐτὸ ἐφ' ἑωυτοῦ ἐστιν.* Das Letzte, daß der Geist mit keinem Dinge vermischt, sondern allein für sich ist, begründet der Autor selbst; aber auch nur dieses, sei es, daß er in andern Theilen seines Werkes auch die übrigen Prädikate aus der Natur des Geistes, im Gegensatz zu den Dingen nachgewiesen, oder auch, was wahrscheinlich ist, daß er in der Amigie das wahre Wesen des Geistes setzte, aus dem sich alle andern Eigenschaften, die er selbst ihm beilegt oder Spätere erwähnen, leicht herleiten lassen. Die Beweisführung selbst ist leicht zu verstehen *a*); und wir würden uns nicht weiter dabei aufhalten, wenn nicht kürzlich Jemand in diesen Worten einen neuen Sinn entdeckt und daraus für das System neue Folgerungen gezogen hätte. Clemens nämlich übersetzt in der eben angeführten Schrift von der Philosophie des Anaxagoras (p. 47) dessen Worte also: Etenim si non esset in se, sed cum re quadam mixta (sc. Mens), omnium partem haberet, siquidem cum una cohaereret. Omnia enim omnium partem habent, ut

---

a) Fragm. VI. *Εἰ μὴ γὰρ ἐφ' ἑωυτοῦ ἦν, ἀλλά τεῳ ἐμέμικτο ἄλλῳ, μετεῖχεν ἂν ἁπάντων χρημάτων, εἰ ἐμέμικτό τεῳ· ἐν παντὶ γὰρ παντὸς μοῖρα ἔνεστιν, ὥσπερ ἐν τοῖσι πρόσθεν μοι λέλεκται· καὶ ἂν ἐκώλυεν αὐτὸν τὰ συμμεμιγμένα, ὥστε μηδενὸς χρήματος κρατέειν ὁμοίως, ὡς καὶ μοῦνον ἐόντα ἐφ' ἑωυτοῦ. Ἔστι γὰρ λεπτότατον κτλ.*

iam auctor dictum. *Impediebant vero res mixtae inter se mentem, quominus ullius pariter potiretur; utpote quae sola etiam in semet ipsa esset.* In den letzten Worten soll nun ein Grund enthalten sein, davon, daß der Geist die Natur nur allmählig und mittelbar durch die Bewegung sich entwickeln lasse, indem, wenn ich den Verfasser recht verstehe, zu einer allgegenwärtigen und unmittelbaren Thätigkeit des Geistes dessen Vereinigung mit allen Dingen nothwendig gewesen wäre *b*). Wir können uns nicht dazu verstehen, dem Geiste aus eben dem Grunde seine Macht und Wirksamkeit zu lähmen, aus welchem Anaxagoras ihn allein für fähig hielt, in die chaotische Welt Leben und Ordnung zu bringen; es widerlegt sich aber jene Erklärung auch schon von selbst durch die Grammatik und den Zusammenhang der fraglichen Stelle. Denn das ganze ziemlich bedeutende und zusammenhängende sechste Fragment theilt sich in zwei Hälften, deren erste von der Natur des Geistes handelt, die zweite aber (*καὶ γὰρ περιχωρήσεως κτλ.*) von dem Wirken desselben, so daß es nicht gerathen ist, den einfachen, natürlichen Gang zu unterbrechen und mitten in der Behandlung des geistigen Wesens noch andere Aussprüche zu suchen, die auf die Thätigkeit des Geistes Bezug haben sollen, zumal, da mit den Worten: *ἔστι γὰρ λεπτότατον κτλ.* die Darlegung der Eigenschaften ruhig fortschreitet. Davon abgesehen aber beweist auch die Partikel *ἄν* bei *ἐκώλυεν* unwidersprechlich, daß der ganze Satz hypothetisch ist und nur dient, auf die erste Konsequenz weiter fußend, die Trennung des Geistes als eine absolut nothwendige nachzuweisen. Denn nachdem der Philosoph behauptet, der Geist sei mit keinem Dinge vermischt, sondern allein für sich allein, beweist er negativ und auf Früheres sich berufend: Wenn er mit Einem Dinge etwas gemein hätte, so würde er mit allen gemischt sein; und wegen dieser Vermischung

b) Clemens l. c. p. 53. Mens enim, rebus externa, propterea etiam, quod sola in se esset, motum omnibus pariter inferre non potuit; ad hoc enim opus fuisset, ut materia (?) immixta omnibus adfuisset pariter.

könnte er über keines die Macht haben, welche er besitzt, nur er allein für sich ist. Seine ganze Wirksamkeit beruht mithin auf seiner Freiheit von aller Materie, und denselben Beweis führt Aristoteles in Anaxagoras Namen und sicherlich mit Rücksicht auf unsere Stelle, nur daß er sich nicht, wie jener, negativ ausdrückt c).

Demnach ist das erste Attribut des Geistes, daß er ungemischt (ἀμιγής) ist; dieses Wort aber, welches sich bei Aristoteles und seinen Auslegern überall findet d), hat Anaxagoras selbst wol nicht gebraucht — es genügt indeß, daß die Sache sich so verhält —, wie auch andre bestimmte Ausdrücke, welche bei Aristoteles vorkommen, eher auf Rechnung der Konsequenz zu setzen sind, als dem Anaxagoras zuzuschreiben, dessen Sprache noch zu wenig bestimmt und ziemlich unbeholfen ist. Er selbst scheint das Wesen des Geistes in den Worten μοῦνος αὐτὸς ἐφ' ἑωυτοῦ ὤν zusammenzufassen, worin μοῦνος prädikativ zu verstehen ist und nicht bloß als ausschließendes Adverb. Dies beweist der Ausdruck; denn wenn auch in den Worten μέμικται οὐδενὶ χρήματι ἀλλὰ μοῦνον αὐτὸ ἐφ' ἑωυτοῦ ἐστι das Wort allenfalls die Bedeutung des Adverbs nur haben könnte, — obgleich auch hier das zwischenstehende αὐτὸ auf eine Trennung von ἐφ' ἑωυτοῦ hinweist —; so gestattet doch das folgende ὡς καὶ μοῦνον ἐόντα ἐφ' ἑωυτοῦ keineswegs jene Auslegung, indem die Stellung von ἐόντα das Wort μοῦνον so sehr hervorhebt, daß eher ἐφ' ἑωυτοῦ für eine demselben untergeordnete Bestimmung könnte angesehen werden, als umgekehrt. Μοῦνος zeigt sich um so mehr als ein selbständiges Prädikat des Geistes, da das Wort eine bedeutsame Allgemeinheit und

c) Arist. de An. III, 4, 3. Ἀνάγκη ἄρα ἐπεὶ πάντα νοεῖ ἀμιγῆ εἶναι, ὥσπερ φησὶν Ἀναξαγόρας, ἵνα κρατῇ τοῦτο δ' ἐστὶν ἵνα γνωρίζῃ. Vgl. Phys. VIII, 5, 5. Διὸ καὶ Ἀναξαγόρας ὀρθῶς λέγει, τὸν νοῦν ἀπαθῆ φάσκων καὶ ἀμιγῆ εἶναι. ἐπειδήπερ κινήσεως ἀρχὴν ποιεῖ αὐτὸν εἶναι. οὕτω γὰρ μόνως ἂν κινοίη ἀκίνητος ὢν καὶ κρατοίη ἀμιγὴς ὤν.

d) Arist. de An. I, 2, 13. III, 4, 3. Metaph. p. 26, 7. Phys. VIII, 5, 5.

Unentschiedenheit hat, wie sie der Sprache der alten Zeit gemäß ist und dem Anaxagoras öfters nachgesagt wird. Denn Simplicius redet mehrfach von Dingen, die Anaxagoras dunkel andeutet *e*); und Aristoteles sagt nicht bloß von Empedokles, daß er stammle und lalle *f*), sondern erkennt auch bei Anaxagoras Mangel an systematischer Gliederung und Entwickelung *g*), wendet auch seinen Grundsatz, daß man den Aelteren zu Hülfe kommen, sie zurechtsetzen und stimmen müsse *h*), bei ihm vielleicht in höherem Maße an, als bei den Uebrigen. Es findet sich nun in Bezug auf den Geist bei Aristoteles und seinen Auslegern eine Reihe von Attributen, die mehr oder weniger einer solchen freundschaftlichen Hülfleistung zuzuschreiben sind, und die wir, weil sie sich an den Ausdruck *μοῦνος αὐτὸς ἐφ' ἑωυτοῦ ὤν* anschließen, näher durchzugehen haben. — Daß das Fürsichsein des Geistes, welches Aristoteles durch *ἀμιγής* bezeichnet, in jenem Ausdrucke enthalten sei, ist keine Frage; weniger klar ist es bei dem Attribute der Einfachheit *i*), das, wenn damit nichts gemeint ist, als daß der Geist mit keinem Dinge kann zusammengesetzt werden, überflüssig ist, im andern Sinne aber vollends zu verwerfen. Aristoteles nämlich gebraucht *ἁπλοῦς* im Gegensatze zu *σύνθετος*; und in dieser Bedeutung kann der Begriff, abgesehen davon, daß erst Aristoteles ihn entschieden definirt und geltend macht *k*), auch deß-

---

e) *Αἰνίττεται.* Simpl. in Phys. p. 33, b, 106, b.

f) *Ψελλίζεται.* Arist. Metap p. 13, 26.

g) *Οὐ σαφῶς διήρθρωσεν.* ib. p. 25, 17.

h) *Ἐὰν μὴ ξυνιῇ τις.* ib. p. 257, 17. Vgl. 25, 25. *συνδιαρθρῶν.*

i) Arist. de An. III, IV, 9. *Ἀπορήσειε δ' ἄν τις, εἰ ὁ νοῦς ἁπλοῦν ἐστι καὶ ἀπαθὲς καὶ μηθενὶ μηθὲν ἔχει κοινόν, ὥσπερ φησὶν Ἀναξαγόρας, πῶς νοήσει κτλ.* — ib. I, 2, 13. *Μόνον γοῦν φησιν αὐτὸν τῶν ὄντων ἁπλοῦν εἶναι καὶ ἀμιγῆ τε καὶ καθαρόν.* — Metaph. p. 26, 8. *Ἐκ δὴ τούτων συμβαίνει λέγειν αὐτῷ τὰς ἀρχὰς τό τε ἕν (τοῦτο γὰρ ἁπλοῦν καὶ ἀμιγές) κτλ.*

k) So scheidet Aristoteles *ἁπλοῦν* von *ἕν* (Metaph. p. 248, 11.) und

wegen nicht dem Anaxagoras zugeschrieben werden, weil er nichts dem Geiste Eigenthümliches bezeichnet. Denn die Dinge sind selbst in diesem Sinne einfach (s. S. 27), indem was ihnen beigemischt ist, nicht dazu gehört; der Geist ist aber nicht etwa einfacher als die Dinge, sondern nur von solcher Beimischung frei, was durch μοῦνος allerdings bezeichnet wird, nicht aber durch ἁπλοῦς.

Anders verhält es sich mit dem Begriffe der Einheit, der im Gegensatz zu der Vielheit der Dinge dem Geiste allerdings zukommen muß, wenn auch einzelne Stellen, von denen später die Rede sein wird, zu widersprechen scheinen; aber daß Anaxagoras selbst ausdrücklich den Geist Einen genannt habe, ist nicht zu erweisen, vielmehr scheint auch dies nur in μοῦνος mit eingeschlossen zu sein. Wo Aristoteles in Anaxagoras Namen den Geist Eins oder Einen nennt, da liegen immer weitgreifende Konsequenzen zum Grunde, wie Metaph. p. 26, 8 und an der äußerst schwierigen Stelle ib. p. 241, 17, auf die wir später noch zurückkommen. Wenn es da heißt: ὁ γὰρ νοῦς εἷς, so kann das eben so wenig für einen Ausspruch unseres Philosophen gelten, als wenn Aristoteles mit einer ungeheuren Kritik auch die Dinge Eins nennt *l*). Daß die Worte (Metaph. p. 247, 10): Ὅτι δ' ἐνέργεια πρότερον μαρτυρεῖ Ἀναξαγόρας (ὁ γὰρ νοῦς ἐνεργείᾳ) eben so zu beurtheilen seien, versteht sich von selbst; es dient aber zum Beweise, daß wir auch anderswo die bestimmte, logisch ausgebildete Terminologie der spätern Zeit nicht auf Anaxagoras übertragen dürfen.

Wie die Einheit, so ist auch die ἀπάθεια des Geistes, von der Aristoteles an verschiedenen Stellen redet, in den Worten μοῦνος ἐφ' ἑωυτοῦ ὤν schon enthalten. Denn wenn darunter die Freiheit von allen Qualitäten verstanden wird, welche den

---

trennt es nach den Kategorien der Qualität und Quantität (ib. p. 194, 11.)

l) Metaph. p 241, 5. Καὶ τοῦτ' ἐστὶ τὸ Ἀναξαγόρου ἕν (βέλτιον γὰρ ἢ ὁμοῦ πάντα).

natürlichen Dingen vermöge ihrer Veränderlichkeit zukommen m), so liegt dies bereits in der gänzlichen Trennung des Geistes, und ist nicht einmal völlig passend, da von eigentlicher Veränderung der Dinge bei Anaxagoras nicht die Rede sein kann. Soll aber ἀπαθής mit dem Gegensatze von ποιεῖν und πάσχειν in Verbindung stehen, so haben wir das Wort αὐτοκρατές als Bezeichnung der wirkenden Macht des Geistes im Gegensatz zu der leidenden Natur, und können auf keinen Fall in Anaxagoras Namen dem Aristoteles in seinen tiefgreifenden Untersuchungen über die Möglichkeit des Erkennens folgen, worauf jener sich gar nicht einließ n); obgleich auch dabei Aristoteles die ἀπάθεια des Geistes herbeizieht, wo er nur kann, auf frühere Erscheinungen zurückgehend o). Endlich findet er bei Anaxagoras nach einer ganz richtigen Konsequenz auch sein ἀκίνητον ὃ κινεῖ aus der ἀπάθεια des Geistes; denn was bewegt wird, die Dinge also, ist leidend, der Geist als das Bewegende thätig; und da der Geist von allem, was den Dingen zukommt, also auch vom Leiden, frei ist, so ist er natürlich unbewegt p).

§. 11.

An das einige, unvermischte Wesen des Geistes schließt

---

m) ib. p. 113, 19. *Πάθος λέγεται ἕνα μὲν τρόπον ποιότης καθ' ἣν ἀλλοιοῦσθαι ἐνδέχεται, οἷον τὸ λευκὸν καὶ τὸ μέλαν, καὶ γλυκὺ κτλ.* In diesem Sinne von πάθος steht das Wort ἀπαθής: de An. I, 2, 22. *Ἀναξαγόρας δὲ μόνος ἀπαθῆ φησὶν εἶναι τὸν νοῦν κτλ.* Vgl. ib. I, 2, 20.

n) Arist. de An. I, 2, 22. *Τοιοῦτος δ' ὢν (sc. ἀπαθής) πῶς γνωρισεῖ καὶ διὰ τίν' αἰτίαν, οὔτ' ἐκεῖνος εἴρηκεν οὔτ' ἐκ τῶν εἰρημένων συμφανές ἐστιν.*

o) ib. III, 4, 9. *Ἀπορήσειε δ' ἄν τις, εἰ ὁ νοῦς ἁπλοῦν ἐστι καὶ ἀπαθὲς καὶ μηθενὶ μηθὲν ἔχει κοινόν, ὥσπερ φησὶν Ἀναξαγόρας, πῶς νοήσει, εἰ τὸ νοεῖν πάσχειν τί ἐστιν κτλ.*

p) Arist. Phys. VIII, 5, 5. *Διὸ καὶ Ἀναξαγόρας ὀρθῶς λέγει τὸν νοῦν ἀπαθῆ φάσκων καὶ ἀμιγῆ εἶναι, ἐπειδήπερ κινήσεως ἀρχὴν ποιεῖ αὐτὸν εἶναι· οὕτω γὰρ μόνως ἂν κινοίη ἀκίνητος ὢν καὶ κρατοίη ἀμιγὴς ὤν.*

sich, was Anaxagoras ferner sagt: ἔστι γὰρ λεπτότατόν τε πάντων χρημάτων καὶ καθαρώτατον, Bezeichnungen, die im Grunde nichts Neues bringen, sondern nur das Frühere in besonderen Beziehungen zur Materie und auf eine, so zu sagen, populäre und anschaulichere Weise wiederholen. Dies gilt besonders von καθαρώτατον, wodurch wiederum der Geist nur dem Mischzustande der Dinge gegenübergestellt wird, so daß es sich durch die Worte des sechsten Fragments erklärt: „Ganz „und gar wird Nichts von einander getrennt und geschieden au„ßer dem Geiste.“ An eine ethische Bezeichnung von καθαρός ist hiebei durchaus nicht zu denken; denn der Ausdruck selbst, die Zusammenstellung mit λεπτότατον und die Beziehung auf πάντων χρημάτων setzen die physische Bedeutung jenes Attributes außer Zweifel. Auch Aristoteles faßt den Begriff nur von dieser Seite, obgleich er, besser und bestimmter als Anaxagoras, καθαρόν statt καθαρώτατον sagt a).

Bedeutsamer ist die Bestimmung λεπτότατον. Zwar drückt sie, gleich wie καθαρώτατον, nur unvollkommen den Gedanken des Philosophen aus, indem beide Wörter, statt den Geist im Gegensatz zu den Dingen zu begreifen, ihm die Prädikate derselben nur im höhern Maße zukommen lassen; zugleich aber führt die Feinheit auf das Wirken des Geistes hinüber, obwol zunächst auch nur etwas Physisches, nämlich die Unkörperlichkeit, damit bezeichnet ist. Die unbestimmte und unbeholfene Sprache des Anaxagoras hat spätere Autoren verführt, ihm einen luftartigen Geist aufzudrängen b); allein daß unser Philosoph den Geist unkörperlich denken mußte und auch wirklich dachte, bedarf keines Beweises, und es ist auch von den Auslegern des Aristoteles richtig erkannt worden, daß in der Reinheit und Freiheit von allem Leiden und aller Vermischung

---

a) Metaph. p. 26, 6. Φησὶ δ' εἶναι μεμιγμένα πάντα πλὴν τοῦ νοῦ, τοῦτον δὲ ἀμιγῆ μόνον καὶ καθαρόν.

b) Plut. de Plac. Phil. IV, 3. Οὗτοι πάντες ἀσώματον τὴν ψυχὴν ὑποτίθενται . . . οἱ δ' ἀπὸ Ἀναξαγόρου ἀέροειδῆ ἔλεγόν τε καὶ σῶμα. Vgl. Stob. Ecl. Phys. p. 796.

das unkörperliche Wesen des Geistes liege, wenn auch Anaxagoras das Wort ἀσώματος nie gebraucht hat c). Aristoteles bezeugt dies gleichfalls, obwol mehr den Willen als die Ausführung berücksichtigend, indem er sagt (de An. I, 2, 20): „Alle „bestimmen die Seele nach drei Seiten: durch Bewegung, Em„pfindung und daß sie nicht körperlich ist"; und daß nichts Luftartiges unter dem Feinsten zu verstehen sei, zeigt sich deutlich nach dem, was der ganzen Weltbildung gemäß von der Luft zu halten ist, die mit zu dem Unreinsten gehört und daher dem Geiste am allerentferntesten steht (s. S. 42). Es ist also wol klar, daß Anaxagoras in Ermangelung eines bestimmten und treffenden Wortes der populären Vorstellung angemessen das unsichtbare, immaterielle Wesen des Geistes durch obige Benennung andeuten wollte. Uebrigens liegt in λεπτότατον auch ein näheres, thätiges Verhältniß zu den Dingen, wie schon alte Zeugnisse merken lassen und neuere Forscher bestätigen. Jedoch verbietet die Unbestimmtheit des Ausdrucks, denselben auf das Wissen und die denkende Kraft des Geistes zu beschränken, wie Hemsen gethan, Carus folgend, der aber diese Beziehung nur andeutet d). Zwar leugnen wir eine solche Bedeutung von λεπτός nicht; aber anders ist es, wenn Euripides und Homer von μῆτις λεπτή, νοῦς λεπτὸς reden, wo der Zusammenhang eine spezielle Bedeutung von νοῦς an die Hand gibt; anders, wenn Anaxagoras den Geist, der ihm eben so mächtig als allwissend ist, im Allgemeinen als das feinste Wesen bezeichnet. Daher müssen wir dieses Attribut des Geistes auch auf sein schöpferisches Wirken ausdehnen, indem er vermöge seiner körperlo-

c) Philop. ad Arist. de An. Τοῦτον τὸν νοῦν καθαρὸν ἔλεγε καὶ ἀμιγῆ καὶ ἀπαθῆ τουτέστιν ἀσώματον. — Asclep. in den Scholien von Brandis p. 558, 31. Ὁ γοῦν Ἀναξαγόρας, εἰ καὶ εἶπε νοῦν ἀσώματον, ἀλλ' οὖν γε περὶ τῶν κατὰ μέρος ἀσωμάτων οὐ διαλέγεται ψυχῆς καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα. Vgl. Brandis, Gesch. d. Phil. I, S. 247.

d) Carus de Cosmoth. Anax. font. p. 9. Not. 40. Hemsen, Anax. Claz. p. 83. Summam intelligentiam; dazu die Anmerkung.

ſen Natur über alle Schranken erhaben, und, wie Plato ſagt, durch nichts zu hemmen iſt *e*).

Beſtimmt ausgeſprochen iſt dann die Allmacht und Allwiſſenheit des Geiſtes, vermöge deren er Alles ordnet, in den Worten: *γνώμην περὶ παντὸς πᾶσαν ἴσχει καὶ ἰσχύει μέγιστον*, und in den darauf folgenden Worten deſſelben ſechsten Fragmentes, welche auf eine erhabene Weiſe die erkennende Vernunft beſchreiben. Auf dieſe wirkſame Seite der geiſtigen Natur ſind auch die Wörter *ἄπειρον* und *αὐτοκρατές* zu beziehen, von denen das letztere die unbeſchränkte Freiheit des Geiſtes im Handeln nach dem bekannten helleniſchen Sprachgebrauche ausdrückt *f*). Mit der Bezeichnung *ἄπειρον* iſt Anaxagoras freigebig genug; ein Beweis, daß man den Begriff nicht ſcharf treiben darf, ſondern ihn in ſeiner Unbeſtimmtheit laſſen muß. Er nennt die Dinge unendlich an Zahl und Kleinheit, das Kleine ſelbſt unendlich, unendlich auch Luft und Aether, obgleich beides ſchon Abſonderungen ſind: ſo iſt *ἄπειρον* nur im allernächſten Sinne genommen und bedeutet das, worin man keine Grenze finden kann. Da nun das Weſen und Leben des Geiſtes in ſeiner Macht und Erkenntniß beſteht, ſo iſt auch ſeine Macht unbegrenzt und ſein Wiſſen ohne Schranken, alſo daß in der Unendlichkeit eben ſo gut das *ἰσχύειν μέγιστον* enthalten iſt, wie Carus es nimmt *g*), als das *πάντα νοεῖν*, woran Hemſen denkt *h*); keins von beiden aber ausſchließlich.

In ſo fern Ordnung beſſer iſt als Unordnung, und Beſtimmtheit beſſer als Verwirrung und Dunkel, iſt der Geiſt, deſſen Thätigkeit im Ordnen (*διακοσμεῖν*) beſteht, allerdings

---

e) Cratyl. p. 412. *Διὰ δὲ τούτου εἶναί τι διεξιὸν, δι' οὗ πάντα τὰ γιγνόμενα γίγνεσθαι. εἶναι δὲ τάχιστον τοῦτο καὶ λεπτότατον· οὐ γὰρ ἂν δύνασθαι ἄλλως διὰ τοῦ ὄντος ἰέναι παντὸς, εἰ μὴ λεπτότατόν τε ἦν, ὥστε αὐτὸ μηδὲν στέγειν.* Vgl. ib. 413. *Εἶναι δὲ τὸ δίκαιον κτλ.*

f) Carus l. c. p. 10. Not. 43.

g) Carus l. c. p. 9. Not. 41.

h) Hemsen l. c. p. 83.

auch als das Gute zu fassen und, wenn man will, in der ganzen Beschreibung seines Wirkens von Anaxagoras implicite so hingestellt, aber keineswegs ausdrücklich als das Gute oder gut genannt; denn der Gegensatz würde den Philosophen, wie bei allen andern Prädikaten des Geistes, getrieben haben, die Dinge als das Böse zu fassen, und dadurch hätte die Spekulation einen andern Gang nehmen und in das ethische Gebiet hinüberschlagen müssen, das dem Anaxagoras fremd blieb, wie seiner ganzen Zeit, die mit der Erklärung des Werdens allein zu ringen hatte. Desgleichen ist, wenn Plato Anaxagoras sagen läßt, der Geist sei das Gerechte *i*), dies nicht für ein Wort des Klazomeniers zu halten, abgesehen davon, daß Plato selbst an jener Stelle im Kratylus das Gerechte nicht im sittlichen Sinne nimmt. Daß es auch ein ganz unbegründetes und willkürliches Spiel von Kombinationen und Analogien ist, wenn Plutarch im Verein mit orientalischen Anschauungen platonische und aristotelische Begriffe und endlich auch den Geist des Anaxagoras nebst dem Unendlichen als gutes und böses Prinzip anführt, das liegt zu Tage *k*); aber selbst das möchte zu bestimmt und entschieden ausgesprochen sein, den Geist eine nach Zweckbegriffen waltende Intelligenz zu nennen, aus der alles Gute und Schöne, so wie aus dem Stoffe alles Unvollkommene und Böse abgeleitet werden müsse *l*). Denn die Aussprüche des Aristoteles über seiner Vorgänger Unbekanntschaft mit teleologischen Begriffen sind zu klar und sicher; und so geneigt und fertig er auch ist, aus dunkeln Ahnungen und Andeutungen der Früheren neue Begriffe heraus zu entwickeln, so beschränkt er doch, wo er das Gute aus dem Geiste ableitet, dies stets auf die wirkende Ursache mit ausdrücklicher Ausschließung des Zweckbegriffes. Am wenigsten liegt in einer von Carus *m*) angeführten Stelle der Me-

i) Plat. Cratyl. p. 413, c.

k) Plut. de Is. et Osir. 48. Ἀναξαγόρας δὲ νοῦν καὶ ἄπειρον.

l) Brandis, Gesch. d. Phil. S. 262.

m) Carus l. c. p. 10. Not. 46.

taphyſik *n*) eine Andeutung, daß Anaxagoras den Geiſt nach Zwecken ordnen laſſe. Denn der Zuſatz ἀλλ' ἕνεκά τινος beweiſt gerade das Gegentheil, indem es eine von Ariſtoteles als Einwand beigefügte Bewerkung iſt, durch welche er lakoniſch genug ſein Widerpart abfertigt. Dennoch liegt in den Worten des ſechsten Fragments: „Der Geiſt wußte Alles, „was werden ſollte" (ehe es war) eine Andeutung und Ahnung von Freiheit, und wir dürfen daher wol in dem Grunde des Syſtems, das den Geiſt predigte, den lebendigen Keim teleologiſcher Ideen finden, aber eine nach Zweckbegriffen waltende Intelligenz iſt darin weder genannt noch durchgeführt.

§. 12.

Obgleich der Name Νοῦς darauf führt, den Geiſt zunächſt als denkendes Weſen zu faſſen; ſo nöthigt doch die vorherrſchend phyſiſche Richtung unſeres Philoſophen, den ja Ariſtoteles ſelbſt zu den Phyſiologen rechnet, und dem das Prädikat φυσικώτατος nicht umſonſt gegeben iſt, dazu, die ſchöpferiſche Thätigkeit des Geiſtes in den Vordergrund zu ſetzen, ſo weit man bei der Stellung deſſelben zu den Dingen von Schaffen reden kann. Auch zeigt die Darſtellung in den Fragmenten, daß in dem Herrſchen, Scheiden und Ordnen (κρατεῖν, διακρίνειν, διακοσμεῖν) die wahre Wirkſamkeit des Geiſtes beſteht, der ſich von den blinden phyſiſchen Gewalten früherer Philoſophen, wie Ausdehnung, Zuſammenziehung u. dgl., die als wirkende Urſachen angeführt werden, eben dadurch unterſcheidet, daß er ſich ſeines Thuns bewußt iſt, ſonſt aber, ſo gut wie der platoniſche Werkmeiſter der Welt, im Bilden ſein wahres Weſen offenbart, und nicht wie der νοῦς bei Ariſtoteles im Anſchauen ſeiner ſelbſt verſunken ſelig iſt *a*). Zwar ſetzt Ari-

n) Metaph. p. 257, 11. Ἀναξαγόρας δὲ ὡς κινοῦν τὸ ἐναντίον ἀρχήν. ὁ γὰρ νοῦς κινεῖ, ἀλλὰ κινεῖ ἕνεκά τινος, ὥστε ἕτερον. πλὴν ὡς ἡμεῖς λέγομεν· ἡ γὰρ ἰατρικὴ ἐστί πως ἡ ὑγίεια.

a) Metaph. p. 254, 21 sqq.

ſtokeles einmal mit einer kühnen Deutung von κρατεῖν das Denken des Geiſtes bei Anaxagoras obenan *b*); aber man ſieht leicht, daß es ihm nur darum zu thun iſt, eigne Anſichten nach ſeiner Weiſe durch Berufung auf frühere zu ſtützen, während er ſonſt wohl weiß und auch erklärt, daß bei Anaxagoras der Geiſt vorzugsweiſe wirkende Urſache ſei *c*). Die intellektuelle Seite des Geiſtes iſt mithin untergeordnet, obgleich darum nicht weniger nothwendig und weſentlich; denn ohne Kenntniß der wegen ihrer Kleinheit unſichtbaren, durcheinander gewirrten Dinge wäre an kein Ordnen und Scheiden zu denken. Der Geiſt weiß daher ſchon Alles, was werden ſoll, ehe er noch den Akt der Schöpfung angefangen: ſo laſſen ſich die Worte: „Alles „was ſein ſollte, und was war und was nun iſt und was „ſein wird, Alles hat der Geiſt geordnet" genügend erklären, ohne daß man nöthig hat eine bloß pleonaſtiſche Häufung von Beſtimmungen anzunehmen, indem die Worte ὁκοῖα ἔμελλεν ἔσεσθαι im Gegenſatze zu den drei übrigen Objekten der ordnenden Macht auf die Freiheit des Geiſtes hinweiſen. Zwar wird die Autokratie deſſelben, da die Dinge von Ewigkeit her ſind, was ſie ſind, nur in ſo fern dadurch gerettet, daß es allenfalls in ſeiner Macht ſteht, den Anfang ſeiner Thätigkeit ins Unbeſtimmte zu verſchieben, oder ſie wol gar ganz zu hemmen *d*), eine Willkür, welche eher eine Unvollkommenheit, als des Geiſtes würdig zu nennen, und auch ſchon im Alterthum ſcharf gerügt iſt *e*); allein nichts deſto weniger liegt doch

---

b) Arist. de An. III, 4, 3. Ἀνάγκη ἄρα, ἐπεὶ πάντα νοεῖ, ἀμιγῆ εἶναι, ἵνα κρατῇ, τοῦτο δ' ἐστὶν ἵνα γνωρίζῃ.

c) Arist. de An. I, 2, 5. 13. Metaph. p. 12, 27. 14, 10. 22, 24. 23, 10. 257, 11. al.

d) Fragm. VI. Καὶ τῆς περιχωρήσεως τῆς συμπάσης νόος ἐκράτησεν, ὥστε περιχωρῆσαι τὴν ἀρχήν.

e) Themist. in Phys. f. 58, b. Ἀλλ' οὐδὲ Ἀναξαγόρας τὴν αἰτίαν προσεπιλέγει, δι' ἣν τόδε τὸ μίγμα ἠρεμοῦν τὸν ἄπειρον χρόνον ἤρξατό ποτε κινῆσαι ὁ βραδύτατος νοῦς. διὰ τί γὰρ οὐ θᾶττον; καὶ τοῦ θᾶττον διὰ τί μὴ θᾶττον ἀεί; καὶ οὐδὲν γὰρ

in diesen Worten der Keim einer besonders von Simplicius, freilich mit Unrecht, aufgestellten Behauptung, Anaxagoras habe von zwei Welten geredet, einer Gedankenwelt und einer realen; eine Ansicht, die wir aus dem verzweifelten zwölften Fragmente *f*) eben so wenig zu entwickeln vermögen, als Carus, Schaubach, Ritter u. A. im Stande gewesen sind, das Dunkel aufzuhellen, obgleich die Worte des Simplicius, mit denen er das Bruchstück einführt, die Interpretation oder Emendation leiten müssen, und in so fern Schaubach den richtigen Weg eingeschlagen hat *g*).

Schwierig ist es indessen, die Art des geistigen Wirkens mit einiger Konsequenz aus dem Systeme zu entwickeln, obgleich Anaxagoras selbst darüber ziemlich deutlich sich ausspricht. Das Gemisch aller Dinge nämlich, unkenntlich, ohne Form, ist an sich selbst starr und todt, wie dies Aristoteles an mehreren Stellen bezeugt, und einmal ohne Zweifel mit den eignen Worten des Anaxagoras, indem das Verbum στηρίζειν zu deutlich die alterthümliche Form verräth, und bei den älteren Dichtern vielfältig vorkömmt, theils in der Bedeutung unbeweglicher, unerschütterlicher Ruhe, theils, indem es ein stumpfes und starres Ruhen im Gegensatz lebendiger Thätigkeit ausdrückt *h*).

ἄλογον οὐτε ἄτακτον ἐν τοῖς παρὰ τῆς φύσεως γιγνομένοις. — Simpl. in Phys. f. 273. Ὁ δὲ Εὔδημος μέμφεται τῷ Ἀναξαγόρᾳ οὐ μόνον ὅτι μὴ πρότερον οὖσαν ἄρξασθαί ποτε λέγει τὴν κίνησιν, ἀλλ' ὅτι καὶ περὶ τοῦ διαμένειν ἢ λήξειν παρέλειπεν εἰπεῖν καίπερ οὐκ ὄντος φανεροῦ. τί γὰρ κωλύει, φησί, δόξαι ποτὲ τῷ νῷ στῆσαι παντα χρήματα καθάπερ ἐκεῖνος εἶπε κινῆσαι;

f) Fragm. XII. Ὁ δὲ νόος ἅσα ἐστί τε καὶ ἦν, καὶ νῦν ἐστιν, ἵνα καὶ τὰ ἄλλα πάντα ἐν τῷ πολλὰ περιέχοντι, καὶ ἐν τοῖσι προσκριθεῖσι καὶ ἐν τοῖσιν ἀποκεκριμένοισι.

g) Schaubach a. a. O. S. 138, wo zugleich die verschiedenen Erklärungsversuche durchgenommen sind.

h) Phys. VIII, 1, 2. Φησὶ γὰρ ἐκεῖνος, ὁμοῦ πάντων ὄντων καὶ ἠρεμούντων τὸν ἄπειρον χρόνον, κίνησιν ἐμποιῆσαι τὸν νοῦν καὶ διακρῖναι. — ib. III, 5, 16. Ἀναξαγόρας δὲ ἀιόπως λέγει

Da nun die erste Lebensäußerung Bewegung ist *i*), die erste Bewegung die räumliche und von dieser die Kreisbewegung *k*); so besteht die schöpferische Thätigkeit des Geistes darin, daß er der starren Masse von Dingen Bewegung mittheilt und sie in einen Umschwung versetzt, wodurch dann in einem fortlaufenden Scheidungsprozesse die Dinge sich in der Weise entwickeln, wie wir oben den Spuren unseres Philosophen folgend gezeigt haben (s. S. 42 ff.). Dies Alles ist verständlich genug; aber näher betrachtet hat den Philosophen hier sein Dualismus offenbar in die Enge getrieben und ihn zu bloßen Behauptungen geführt ohne Begründung. Denn da die Dinge und der Geist durchaus nichts mit einander gemein haben, so ist eine unmittelbare Wirksamkeit des Geistes auf sie nicht denkbar; eine Vermittelung aber durch die Bewegung, wie sie Anaxagoras getroffen, nicht zulässig, da die Bewegung weder als ein Drittes kann angesehen werden, noch auch beiden Prinzipien gemeinsam zukömmt, außer, in so fern die Dinge derselben fähig und empfänglich sind, und der Geist sie bewirkt. Aber das Ausgehen der Bewegung vom Geiste ist ja wieder eine unmittelbare Thätigkeit desselben, also gegen das Prinzip; und dann sieht man nicht ein, warum Anaxagoras den Geist nachher seine Thätigkeit aufgeben und die Bewegung selbst als eine eigene Macht walten läßt, woran nach den Worten des sechsten Fragments kein Zweifel sein kann *l*). Sei es nun,

---

περὶ τῆς τοῦ ἀπείρου μονῆς· στηρίζειν γὰρ αὐτὸ αὑτό φησι τὸ ἄπειρον κτλ. Ueber die Bedeutung von στηρίζειν s. Passows Wörterbuch, außerdem Soph. Aj. 195.

i) Arist. de An. I, 2, 20. Ὁρίζονται δὲ πάντες τὴν ψυχὴν τρισὶν ὡς εἰπεῖν, κινήσει, αἰσθήσει, τῷ ἀσωμάτῳ. Vgl. ib. I, 2, 4.

k) Arist. Phys. VIII, 9, 3. Ὅτι δ' ἡ κατὰ τόπον φορὰ πρώτη τῶν κινήσεων μαρτυροῦσι πάντες. — Metaph. 248, 24. Φορὰ γὰρ ἡ πρώτη τῶν μεταβολῶν, ταύτης δὲ ἡ κύκλῳ. — Phys. VIII, 9, 1. Ὅτι δὲ τῶν φορῶν ἡ κυκλοφορία πρώτη, δῆλον.

l) Ἡ δὲ περιχώρησις αὐτὴ ἐποίησεν ἀποκρίνεσθαι καὶ ἀποκρί-

daß er es der Würde des Geistes angemessener und für erhabener hielt, denselben von fern her und von einem kleinen Anfange wirken zu lassen, als ihn überall in das Gewirr der Dinge hineinzuziehen *m*), oder aus welchem anderen Grunde auch immer: so zeigt sich doch hier besonders der Deus ex machina, den Aristoteles bekanntlich rügt; und wenn wir auch den Eifer des Sokrates im Phädon einigermaßen übertrieben finden müssen, da er mehr nach außenliegenden Zwecken fragt, als den der Form immanenten Zweck sucht, den Aristoteles erkannte *n*); so lassen sich doch in dem von dem Geiste freigegebenen Umschwunge der Dinge allenfalls die unvernünftigen Gewalten erkennen, gegen welche Sokrates sich an jenem Orte so stark auflehnt *o*). Sehen wir indeß mehr auf das, was Anaxagoras wollte, als was er durchführen konnte, so bleibt der Geist, den er ja Sonne, Mond und Sterne ordnen und lenken läßt *p*), am Ende doch überall wirksam; und obwol er das

---

νεται ἀπό τε τοῦ ἀραιου κτλ. Mit einer Lösung, wie sie Clemens a. a. O. S. 52 gibt, ist nichts gewonnen, abgesehen davon, daß sie, wie oben gezeigt, auf falschem Verständnisse beruht. Denn aus der Stellung des Geistes zur Materie folgt nicht etwa, daß seine unmittelbare Wirksamkeit limitirt sei (quominus omnium pariter potiretur), sondern konsequent absolute Ohnmacht. Jede Vermischung mit der Materie würde aber natürlicher Weise das Wesen des Geistes ganz vernichtet haben. —

m) Carus l. c. p. 26. Atque videtur eum Anaxagoras, ne quid eius dignitati detraheretur, non cominus sed eminus vim suam in materiam exserere voluisse, eumque omnia uno tanquam ictu commovere primamque universi causam haberi, quam singulas res ipsum fingere maluisse.

n) Hegel, Gesch. d. Phil. I, S. 411.

o) Plat. Phaed. p. 98, b. . . *προϊὼν καὶ ἀναγιγνώσκων ὁρῶ ἄνδρα τῷ μὲν νῷ οὐδὲν χρώμενον οὐδέ τινας αἰτίας ἐπαιτιώμενον εἰς τὸ διακοσμεῖν τὰ πράγματα, ἀέρας δὲ καὶ αἰθέρας αἰτιώμενον καὶ ἄλλα πολλὰ καὶ ἄτοπα.*

p) Fragm. VI. *Καὶ τήν περιχώρησιν ταύτην ἣν νῦν περιχωρέει τά τε ἄστρα καὶ ὁ ἥλιος καὶ ἡ σελήνη κτλ.*

Wesen der Dinge nicht bestimmt, sondern in seinem Walten von den Dingen, die ewig sind, abhängig ist; so besteht doch darin eben seine Größe, daß er in dem allgemeinen Gemisch, das aller Bestimmung und Form mangelt *q*), die Dinge in ihrem Wesen zu erkennen vermag und in der alles scheidenden Bewegung immer als der oberste Wächter *r*) und Lenker dasteht, der, wie er zuerst Leben hineinbrachte, auch für die Erhaltung dieses Lebens Sorge trägt *s*). Und unter den Menschen ist demnach auch derjenige der weiseste und dem schaffenden Geiste am verwandtesten, welcher ungestört durch den Schein des Werdens und Vergehens, den ihm die Sinne vorspiegeln, auf die ewigen, unwandelbaren Dinge durchdringt und erkennt, daß alles Werden und Vergehen nichts ist, als das Absondern und Zusammenkommen der Dinge, die zu einander gehören, als das Ringen der Schöpfung nach der Reinheit und Vollkommenheit, deren sich der Geist allein erfreut. Das Versenken in diesen Geist ist daher auch das wahre Leben und der Zweck der Wissenschaft *t*); die Sinne aber, als selbst an der durchgängigen Mischung Theil nehmend, können auch nur dunkel erkennen und führen zu Trug und Täuschung *u*).

---

q) Fragm. I. *Πάντων ὁμοῦ ἐόντων οὐδὲν ἔνδηλον ἦν.* — Fragm. IV. *οὐδὲ χροιὴ ἔνδηλος ἦν οὐδεμίη.*

r) Suid. *Νοῦς δὲ ἐπεκαλεῖτο, ἐπειδὴ ὕλην καὶ νοῦν πάντων φρουρὸν εἶπεν.*

s) Fragm. VI. *Καὶ ὁκοῖα ἔμελλεν ἔσεσθαι καὶ ὁκοῖα ἦν καὶ ἅσσα νῦν ἔστι καὶ ὁκοῖα ἔσται, πάντα διεκόσμησε νόος, καὶ τὴν περιχώρησιν ταύτην ἣν νῦν περιχωρέει τά τε ἄστρα κτλ.* — Vgl. Ritter, Gesch. d. Phil. I, S. 307.

t) Clem. Alex. Strom. II, p. 416. *Ἀναξαγόραν μὲν γὰρ τὸν Κλαζομένιον τὴν θεωρίαν φάναι τοῦ βίου τέλος εἶναι καὶ τὴν ἀπὸ ταύτης ἐλευθερίαν λέγουσιν.*

u) Sext. Emp. adv. Math. VII, 90. *Ἔνθεν ὁ μὲν φυσικώτατος Ἀναξαγόρας ὡς ἀσθενεῖς διαβάλλων τὰς αἰσθήσεις, ὑπὸ ἀμαυρότητος αὐτῶν φησιν οὐ δυνατοί ἐσμεν κρίνειν τἀληθές.*

§. 13.

In so fern der Geist Urheber der Bewegung und somit aller Ordnung und Schönheit in der Welt ist, bleibt seine Einheit und sein reines, unveränderliches Wesen ungestört, und ungetrübt steht er als allmächtiger Erhalter und Wächter über der Natur. Da sich aber das Leben nicht bloß äußert in der Bewegung, sondern auch in Empfindung und Erkenntniß; so ist zunächst die Frage nach dem Verhältniß der Seele zu dem allgemeinen Geiste, indem die Seele zu dem einzelnen Organismus sich ebenfalls als bewegend, erhaltend und ordnend darstellt. Da die Seele nicht unter die Dinge fallen kann, sich aber als ein Drittes eben so wenig denken läßt, als die Natur des Geistes erlaubt, sie aus beiden gemischt anzunehmen, so führt die Konsequenz nothwendig auf Identität von Seele und Geist hin; und wenn man die Aeußerungen des Aristoteles über diesen Punkt betrachtet, so zeigen sie beim ersten Anblick, daß er eine solche Identität bei Anaxagoras wenigstens für möglich hält, obgleich er nicht wagt, bestimmt darüber zu entscheiden. Das Resultat seiner Untersuchung, die er im ersten Buche von der Seele hierüber anstellt, ist dies: Anaxagoras scheine Seele und Geist zu unterscheiden, aber er behandle beide als Eine und dieselbe Natur *a*). Man sieht, Aristoteles gesteht, das Wirkliche sei die Identität der Seele und des Geistes, der Unterschied nur Schein; und der Schein ist allerdings da, wenn Anaxagoras im sechsten Fragmente sagt: „Alles was Seele hat, groß und klein, Alles beherrscht „der Geist", eine Aeußerung, wie Aristoteles deren wol noch mehr kennen mochte, als wir bei den paar Brocken aus dem Buche unseres Philosophen. Setzt man nun die Natur als das Wesen (οὐσία) der zufälligen Form oder Erscheinung ent-

---

a) Arist. de An. I, 2, 13. Ἀναξαγόρας δ' ἔοικε μὲν ἕτερον λέγειν ψυχήν τε καὶ νοῦν, ὥσπερ εἰπομεν καὶ πρότερον, χρῆται δ' ἀμφοῖν ὡς μιᾷ φύσει, πλὴν ἀρχήν γε τὸν νοῦν τίθεται μάλιστα πάντων.

gegen, wie dies z. B. bei Aristoteles (Phys. II, 1) geschieht; so könnte man den Geist, nach seiner Natur betrachtet, ebenfalls von seinen besonderen Aeußerungen und Wirkungen, in denen er sich offenbart, unterscheiden, was Aristoteles ja auch zu erkennen gibt, indem er sagt, den Geist, d. i. den Geist überhaupt ohne Rücksicht seiner besonderen Erscheinungen, setze Anaxagoras als Grund von Allem: und die Seele wäre dann nur eine besondere Erscheinung des Einen Geistes, aber eben so wenig etwas Verschiedenes, als etwa der bewegende Geist ein anderer ist, als der denkende oder als der ruhende. Die Stelle, auf welche sich Aristoteles bei dem obigen Urtheil beruft, führt eben dahin. Es ist eine Vergleichung zwischen Demokrit und Anaxagoras, deren Inhalt kurz dieser ist: Demokrit habe bestimmt Seele und Geist als Eins genommen, denn er behaupte, die Erscheinungen seien die Wahrheit; Anaxagoras dagegen sei nicht ganz klar, denn oft nenne er den Grund alles Guten und Schönen Geist, andrerseits aber, dieser sei die Seele, denn er sei in allen lebendigen Wesen *b*). Bei näherer Betrachtung sieht man, daß Aristoteles den Unterschied von Seele und Geist, den er im dritten Buche seiner Psychologie entwickelt, bei dieser Kritik schon zu Grunde legt, indem er die Erscheinungen und die Wahrheit einander entgegensetzt und den Geist, oder was er insbesondere νοῦς nennt, in

b) Arist. de An. I, 2, 5. Ὁμοίως δὲ καὶ Ἀναξαγόρας ψυχὴν εἶναι λέγει τὴν κινοῦσαν, καὶ εἴ τις ἄλλος εἴρηκεν ὡς τὸ πᾶν ἐκίνησε νοῦς, οὐ μὴν παντελῶς γ' ὥσπερ Δημόκριτος ἐκεῖνος μὲν γὰρ ἁπλῶς ταὐτὸν ψυχὴν καὶ νοῦν. τὸ γὰρ ἀληθὲς εἶναι τὸ φαινόμενον. διὸ καλῶς ποιῆσαι τὸν Ὅμηρον ὡς Ἕκτωρ κεῖτ' ἀλλοφρονέων. οὐ δὴ χρῆται τῷ νῷ ὡς δυνάμει περὶ τὴν ἀλήθειαν, ἀλλὰ ταὐτὸ λέγει ψυχὴν καὶ νοῦν. Ἀναξαγόρας δ' ἧττον διασαφεῖ περὶ αὐτῶν. πολλαχοῦ γὰρ τὸ αἴτιον τοῦ καλῶς καὶ ὀρθῶς τὸν νοῦν λέγει, ἑτέρωθι δὲ τοῦτον εἶναι τὴν ψυχήν. ἐν ἅπασι γὰρ ὑπάρχειν αὐτὸν τοῖς ζῴοις, καὶ μεγάλοις καὶ μικροῖς, καὶ τιμίοις καὶ ἀτιμοτέροις. οὐ φαίνεται δ' ὅ γε κατὰ φρόνησιν λεγόμενος νοῦς πᾶσιν ὁμοίως ὑπάρχειν τοῖς ζῴοις, ἀλλ' οὐδὲ τοῖς ἀνθρώποις πᾶσιν.

diesem Gegensatz als ein Vermögen der Wahrheit behandelt. Dies Verfahren, welches wir, weil ohne Maßstab keine Kritik möglich ist, keineswegs verwerfen wollen, führt uns erst auf den richtigen Sinn der Stelle, welcher am Ende kein anderer ist, als daß Demokrit den Geist, den Aristoteles meint und als ein Vermögen für die Wahrheit bezeichnet, nicht von der Seele trennte, und daß Anaxagoras seinerseits von seinem allgemeinen, einigen Geiste nicht eine besondere Seele als Sitz des vegetativen und animalischen Lebens unterschied, wie wiederum Aristoteles thut: mit Einem Worte, es geht daraus nur hervor, daß noch Niemand dahin gekommen war, mit solcher durchdringenden und überwältigenden Schärfe, wie der Stagirit, die Seele zu analysiren und ihren Aeußerungen nachzuforschen. Aristoteles selbst sagt, nach Anaxagoras sei Geist in Allem was lebt, groß und klein, höher und niedriger. Das kann freilich nicht der Geist sein, den Aristoteles so nennt; aber daraus folgt eben, daß Anaxagoras zwischen Seele und Geist nicht den Unterschied von Empfinden und Denken machte, wie behauptet wird c), sondern auch die Empfindung als eine Geistesthätigkeit ansah. Wir dürfen daher keineswegs den Geist, welchen Aristoteles τὸν κατὰ φρόνησιν νοῦν nennt, und welchen er, nachdem er die verschiedenen Stufen und Gebiete des Seelenlebens durchgenommen, allein vom Untergange rettet d), diesen genau bestimmten Geist mit dem Geiste, welchen Anaxagoras lehrt, verwirren; sondern wir werden denselben Geist, wie in dem Weltall überhaupt, so auch in allen lebendigen Wesen zu suchen haben, obwol in seinem Wirken auf die Schöpfung im

c) Hemsen l. c. p. 94. Quamquam psychologia Anaxagorea magnis laborat difficultatibus — — — hoc tamen certum esse arbitramur, νοῦν ipsi fuisse *rerum cognoscendarum*, ψυχὴν vero *sentiendi facultatem*, ita ut haec vox partem naturae humanae animalem complecteretur. Das ist durchaus aristotelisch.

d) Arist. de An. III, 5, 1. 2. *Καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγὴς τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνεργείᾳ — χωρισθεὶς δ' ἐστὶ μόνον τοῦθ' ὅπερ ἐστί, καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ ἀΐδιον.*

Allgemeinen und auf die lebenden Wesen insbesondere ein Unterschied sein muß.

Auf diesen Unterschied, welchen Aristoteles in den Worten: *Πολλαχοῦ γὰρ τὸ αἴτιον τοῦ καλῶς καὶ ὀρθῶς τὸν νοῦν λέγει* und *ἐν ἅπασιν ὑπάρχειν αὐτὸν τοῖς ζῴοις* andeutet, führt auch Anaxagoras selbst an einigen Stellen, z. B. im fünften Fragmente, wo es heißt: „In Allem ist ein Theil von Allem außer „dem Geist; in Manchem ist aber auch Geist." Dies sind offenbar die lebendigen Wesen, zu denen auch die Pflanzen gehören; es sind diejenigen Wesen, welche Anaxagoras mit den Worten: „Alles was Seele hat" e) ausdrücklich hervorhebt, wo er von der Thätigkeit des Geistes redet; denn daß unter *ὅσα ψυχὴν ἔχει* nichts Anderes zu verstehen sei, als das Lebendige, geht aus der gewöhnlichen, populären Bedeutung von *ψυχή* hervor; und daß auch der Ausdruck *ἔστιν οἷσι δὲ καὶ νόος ἔνι* wiederum nur diese lebendigen Wesen meint, läßt sich um so weniger bezweifeln, als wir anders woher bestimmt wissen, daß Anaxagoras in den Pflanzen selbst Geist gefunden f), und in den Worten des Aristoteles: *Ἐν ἅπασι γὰρ ὑπάρχειν αὐτὸν τοῖς ζῴοις, καὶ μεγάλοις κτλ.* die Beziehung auf jenes *ὅσα ψυχὴν ἔχει* und *ἔστιν οἷσι δὲ καὶ νόος ἔνι* zu Tage liegt.

So viel ist also sicher, daß der Geist sich zu den lebendigen Wesen anders verhält, als zu der übrigen Welt; und ferner fordert es die Natur des Geistes, daß in dem Ausdrucke: „In Manchem ist auch Geist" das Wort *ἐνεῖναι* einen andern Sinn hat, als wenn es von dem Mischen der Dinge gebraucht wird; aber welchen? — Daß der Geist in den lebenden Wesen sei als immanente Vernunft, als offenbart in der Organisation der Thiere, können wir nicht annehmen g), da auf diese Weise

---

e) Fragm. VI. *Καὶ ὅσα ψυχὴν ἔχει καὶ τὰ μέζω καὶ τὰ ἐλάσσω, πάντων νόος κρατέει. καὶ τῆς περιχωρήσεως κτλ.*

f) Arist. de Plant. I, 1. *Ἀναξαγόρας δὲ — — καὶ νοῦν καὶ γνῶσιν ἔχειν τὰ φυτά. —*

g) Arist. de An. ed. Trendelenburg p. 219. Anaxagoras mentem omnibus animantibus ita fortasse inesse dixit, *quod omnibus*

kein Unterschied Statt fände zwischen der lebendigen Welt und der übrigen Natur, indem der Geist sich auch in dieser als Urheber aller Ordnung und alles Schönen kund gibt, wie Aristoteles bezeugt *h*); vielmehr ist der Unterschied in der Art dieser Geistesoffenbarung, in der Art seiner Thätigkeit zu suchen. Der Geist wirkt, indem er zuerst dem allgemeinen Gemisch Bewegung, einen Umschwung gibt. Dieser Umschwung, von einem Punkte (ἀπὸ μικροῦ) ausgehend, theilt sich nach und nach weiter mit und bewirkt die Scheidung der Dinge. Obgleich unter der steten Wacht des denkenden Geistes, geschieht dieser Prozeß doch nicht unmittelbar durch ihn; es gibt aber eine andere Sphäre in der erschaffenen Welt, wo er sich selbst unmittelbar als bewegend und denkend manifestirt: und dies ist die lebendige Welt, welche die mittelbare Wirksamkeit des Geistes in der Scheidung der Stoffe eben so voraussetzt, wie bei Aristoteles das Homöomerische dem Organischen zu Grunde liegt (s. S. 17). Wie aber bei dem Dualismus des Systems der Geist überall durch die Dinge bestimmt und beschränkt wird, so ist es auch auf der Stufe des Lebens, indem die Organe das Maß des Geistigen sind. In der Pflanze äußert sich daher der Geist anders als im Thiere, in dem Thiere anders als im Menschen, in welchem seine Natur sich am reinsten und höchsten offenbart, weil der vollkommenste Organismus ihn dazu fähig macht *i*). Ueberall aber ist es der Eine Geist, wenn er auch in seiner Thätigkeit mehr oder minder beschränkt ist, und sich in der Erscheinung hier als ein größerer, dort als ein kleinerer darstellt *k*). Demnach ist es zwar richtig, daß

---

ordo inest a mente proficiscens. Inest νοῦς, ut loquuntur *obiective* i. e. fines et consilia tanquam mente concepti in corporis artificio et vitae consensu cernuntur.

h) Metaph. p. 12, 27. *Νοῦν δή τις εἰπὼν ἐνεῖναι, καθάπερ ἐν ζώοις καὶ ἐν τῇ φύσει κτλ.*

i) Arist de Part. An. IV, 10. *Ἀναξαγόρας μὲν οὖν φησὶ διὰ τὸ χεῖρας ἔχειν φρονιμώτατον εἶναι τῶν ζώων ἄνθρωπον.*

k) Fragm. VI. *Νόος δὲ πᾶς ὅμοιός ἐστι καὶ ὁ μέζων καὶ ὁ ἐλάσ-*

Anaxagoras von der Bildung körperlicher Organe alle geistige Entwickelung abhängig macht *l*); allein es ist dagegen auch zu bedenken, daß ohne den Geist die Bildung solcher Organe gar nicht möglich wäre, und daß der Geist selbst, der Natur der verschiedenen Dinge gemäß, diese allein zu Organismen zusammen nehmen kann (s. S. 36). So wie aber der Geist diese seine Bildungen wieder fahren läßt, fallen sie von selbst zurück in das Stoffliche; und hiermit sind wir auf den Punkt gekommen, wo diese Philosophie sich selbst vernichten und einer andern Platz machen mußte, indem sie in dem Organismus nicht ein Seiendes, sondern nur ein Spiel des Geistes, ein Unding erkennen konnte. Das einzige Sein sind ihr einerseits die Dinge, d. i. die Stoffe, welche, alle von einander verschieden, keiner Vermehrung oder Verminderung fähig *m*), am Ende nur durch die Unmöglichkeit einer reinen Trennung, also durch einen anhaftenden Mangel, das bewirken mögen, was als das wahre Leben der Natur anzusehen ist; und diesen Dingen gegenüber der Geist, rein, einig und allein für sich, immer derselbe, der freilich sucht der Welt sein Wesen mitzutheilen, der Sonne, Mond und Sterne ihre Bahn laufen läßt, der in Pflanzen, Thieren und Menschen webt, empfindet und denkt; dessen höchste Aufgabe aber am Ende ist, mit einer vollendeten Scheidung, die zum Glück nicht möglich ist, alles Leben auszurotten, und der dem Menschen nur einen leeren, nichtigen Schein von Individualität und Persönlichkeit übrig läßt.

σων. Vgl. Carus a. a. O. S. 9. Anm. 38. In his non alium sensum deprehendo, quam hunc, eundem semper manere natura sua (sc. Intellectum) sive in magnis sive in exiguis appareat. Desgl. Arist. de An. I, 2, 5. ἐν ἅπασιν ὑπάρχειν αὐτὸν τοῖς ζῴοις καὶ μεγάλοις καὶ μικροῖς.

l) Ritter, Gesch. d. Phil. I, S. 318.

m) Fragm. XIV. Τουτέων δὲ οὕτω διακεχριμένων γινώσκειν χρὴ, ὅτι πάντα οὐδὲν ἐλάσσω ἐστὶν οὐδὲ πλέω· οὐ γὰρ ἂν ἦν τὸ πάντων πλέω εἶναι, ἀλλὰ πάντα ἴσα αἰεί.

Dritter Abschnitt.

Anaxagoras und Plato.

§. 14.

Während uns der untersuchende Gang der Darstellung bisher nur hin und wieder Gelegenheit gab, beiläufig auf andere Erscheinungen im Gebiete der Philosophie hinzuweisen, können wir jetzt, nachdem es uns möglich geworden, einigermaßen das Ganze zu überschauen, das Gewonnene sicherer beurtheilen und den Werth des erworbenen Besitzes im Reiche der Systeme nach Wahrheit schätzen. Auch fordert es die Gerechtigkeit gegen unsern Philosophen und die Geschichte überhaupt, da sich eine Erscheinung nur im lebendigen Zusammenhange begreifen läßt, daß wir das System in seinem innern Kerne mit den spekulativen Produktionen seiner Zeit zusammenhalten und in einem besonderen Abschnitt die Bedeutung desselben in der Entwickelung der Philosophie zu würdigen suchen, wodurch allein der todte Stoff belebt und aus der Rumpelkammer der Kuriositäten zu einer höheren Geltung hervorgezogen und erhoben wird. Daß wir aber besonders den Zusammenhang mit Plato zu unserer Aufgabe machen, ist nicht etwa absonderlicher Hang zum Originellen, — obwol bisher, so weit uns bekannt, Niemand sich hiemit abgegeben —, sondern verschiedene Gründe, indem einmal die Philosophie des Anaxagoras selbst ihrem Grunde nach durch Aufdeckung eines neuen, fruchtbaren Prinzips vorwärts weist, so wie die ganze perikleische Zeit im griechischen Leben ein rasches, eilendes Vorwärtsstreben verräth; andrerseits, weil unser besonnener und vorsichtiger Führer Aristoteles, dem wir bisher gefolgt sind, uns auf diesem Wege vorangeht, und zwar so vorangeht, daß er uns nicht etwa bloß die Bahn weist, sondern daß wir fast nichts zu thun haben, als seine zerstreuten Bemerkungen zu sammeln oder zu seinen ausgesprochenen Resultaten die Kette der Prämissen zu finden.

Zwar ist Anaxagoras nicht absolut neu, sondern steht in

genauer Verbindung mit der früheren Philosophie, deren eigenthümlicher Geist eben so gut auf seine Spekulation einwirkt, als seine eignen Entdeckungen den Späteren zur Basis gedient; denn außerdem, daß Aristoteles ihn aus guten Gründen als einen Physiker oder Physiologen mit in die Reihe der Früheren setzt (s. S. 1), hält er, wie diese, den Grundsatz fest, daß ein Werden nicht denkbar sei, indem Sein und Nichtsein keine Vermittelung zulassen *a*), ein Satz, den erst Aristoteles bestimmt als einseitig nachgewiesen und auf seine Weise ein Werden aus dem Nichtsein gelehrt hat *b*); und deßwegen sind diejenigen auch in ihrem Rechte, welche, wie es in den meisten Lehrbüchern geschehen ist, Anaxagoras mit den Joniern in Eine Reihe stellen: wenn man aber bedenkt, daß Anaxagoras nicht bloß innerhalb des Kreises jener ionischen Physiker spekulirt, sondern nicht weniger mit seiner Ansicht von den Dingen, als mit seiner Lehre vom Geiste über sie hinausgreift; so ist es als ein Vorzug der hegelschen Geschichte der Philosophie anzusehen, daß wir dort Anaxagoras allein und gesondert an das Ende einer großen Periode gestellt finden, von wo aus mit den Sophisten und Sokrates eine ganz neue Bahn betreten wird. Denn das wird Niemand leugnen, daß mit der Entdeckung des Anaxagoras, der Geist sei es, der Alles geordnet, ein Licht aufgegangen, wie es die Welt bis dahin nicht gesehen; ein Licht, dem Sokrates mit freudigem Staunen nachging, und das in Plato zu hellen Flammen aufloderte; ein Licht, von dem erwärmt und begeistert das Heidenthum noch in seinen letzten Zügen versuchte sich zu halten und zu reformiren, nachdem das wahre Licht der Welt erschienen war. Und nicht bloß

---

a) Arist. Phys. I, 4, 2. Ἔοικε δὲ Ἀναξαγόρας οὕτως ἄπειρα οἰηθῆναι τὰ στοιχεῖα διὰ τὸ ὑπολαμβάνειν τὴν κοινὴν δόξαν τῶν φυσικῶν εἶναι ἀληθῆ ὡς οὐ γιγνομένου οὐδενὸς ἐκ τοῦ μὴ ὄντος.

b) Metaph. p. 241, 2. — οὐ μόνον κατὰ συμβεβηκὸς ἐνδέχεται γίγνεσθαι ἐκ μὴ ὄντος, ἀλλὰ καὶ ἐξ ὄντος γίγνεται πάντα, δυνάμει μέντοι ὄντος ἐκ μὴ ὄντος δὲ ἐνεργείᾳ.

der Gedanke dieses Geistes erhebt unsern Philosophen über seine Vorgänger; auch die materielle Seite seines Systems zeichnet ihn vor den Uebrigen aus und enthält die Keime einer Lehre, welche unter Plato und Aristoteles eben so mächtig ihrer Vollendung entgegenschreitet, als das Griechenthum zu derselben Zeit aus seiner individuellen Abgeschlossenheit sich zu einer in dem sogenannten Hellenismus realisirten universelleren Macht erhebt. Denn im Vergleich mit den früheren Lehren, daß nur Wasser, Luft, Feuer oder das Werden selbst ein Seiendes sei, steht die Lehre des Anaxagoras, daß die Dinge selbst sind, einzig da; und wie auch diese Dinge sein mögen, wie tief auch das mechanische Zusammensetzen und Trennen zurückbleibt hinter der von Aristoteles erkannten, der matten und zerfallnen Folgezeit unbegreiflichen, lebendigen organischen Entwickelung: so liegen doch in jener Lehre von den Dingen ebenfalls die fruchtbaren Samen der bei Plato herrlich und glänzend emporgeschossenen Blumen. Dies werden wir später sehen; daß aber Anaxagoras in seiner Ansicht der Natur durchaus originell sei, läßt sich nebenbei aus einer merkwürdigen Erscheinung bei Aristoteles abnehmen. Denn während dieser in seinen physiologischen Schriften, worunter wir besonders die oft erwähnten Bücher von den Theilen der Thiere und ihrer Erzeugung verstehen, sowol Empedokles als Demokrit mit großer Sorgfalt behandelt und bemüht ist, sie im Einzelnen zurechtzuweisen oder zu widerlegen, finden sich auf Anaxagoras so gut wie gar keine spezielle Beziehungen der Art. Dies liegt offenbar nicht darin, daß Aristoteles dessen Naturanschauung für zu unbedeutend oder gar unsinnig hielt, um sie einer Widerlegung zu würdigen, — er, der sonst den Anaxagoras so ungemein hoch stellt —; sondern, weil Empedokles wie Demokrit die Welt aus bestimmten Elementen entstehen ließen, so mußte die Naturlehre des Aristoteles, der ja ebenfalls die vier Elemente des Empedokles, freilich in anderer Weise, allem natürlichen Sein zu Grunde legt, in vielen Punkten mit jenen in Berührung kommen. Dagegen stand Anaxagoras, der keine Elemente irgend einer Art annahm, sondern dem die Dinge

selbst, so zu sagen, Elemente waren, auf einem ganz anderen Felde, und die Kritik des Aristoteles konnte nur das Fundament treffen, gegen welches er sich auch oft genug und von verschiedenen Seiten gewandt hat, ohne auf Einzelheiten weiter einzugehen.

In dieser Kritik, welche uns im Folgenden leiten soll, offenbart sich der hohe historische Sinn des Aristoteles in seinem schönsten Glanze, und es zeigt sich, daß er selbst auf das freiste und unbefangenste durch die That anerkannt und bewährt hat, was er irgendwo ausspricht: „Wir müssen nicht bloß de„nen dankbar sein, deren Ansichten wir beipflichten möchten, „sondern auch denen, welche nicht bis auf den Grund durchge„drungen sind; auch sie haben was gefördert, sie haben uns „die Bahn gebrochen"; und wenn wir mit seiner Hülfe unternehmen, platonische Anschauungen aus dem Boden des Anaxagoras hervorzurufen, so soll der Ruhm des göttlichen Plato keineswegs damit geschmälert werden, als wollten wir sagen, Plato habe nichts gethan, als aus Anaxagoras durch Konsequenzen sein System aufgebaut c); denn freilich zeigt uns Aristoteles wiederum an seinem eignen Verfahren und deckt auf überraschende Weise auf, wie die Sache und die Wahrheit

---

c) Daß Plato das System und das Buch des Anaxagoras wohl gekannt, zeigt außer dem innern Zusammenhange beider Systeme manche Stelle in Platos Schriften. Es ist bei der Freiheit, mit der sich ein solcher Geist der Vergangenheit bemächtigt, schwer zu sagen, ob und wie weit gleiche und ähnliche Ausdrücke einer direkten Ueberlieferung oder dem treibenden allgemeinen Geiste zuzuschreiben sind; es finden sich indeß merkwürdige Uebereinstimmungen, und es wäre gewiß keine undankbare Mühe, die platonischen Schriften zu diesem Zwecke spezieller durchzugehen. Wir erwähnen nur: Phileb. p. 28, e. *Τὸ δὲ νοῦν πάντα διακοσμεῖν αὐτὰ φάναι καὶ τῆς ὄψεως τοῦ κόσμου καὶ ἡλίου καὶ σελήνης καὶ ἄστρων καὶ πάσης τῆς περιφορᾶς ἄξιον, καὶ οὐκ ἄλλως ἔγωγ' ἄν ποτε περὶ αὐτῶν εἴποιμι οὐδ' ἄν δοξάσαιμι.* Vgl. Anax. fragm. VI . . . *πάντα διεκόσμησε νόος, καὶ τὴν περιχώρησιν ταύτην ἣν νῦν περιχωρέει τά τε ἄστρα καὶ ὁ ἥλιος καὶ ἡ σελήνη κτλ.* Auch die Beschreibung von der Bildung der ersten Elemente (Tim. p. 52. 53.) erinnert an die Darstellung der allgemeinen Mischung und der ersten Ausscheidungen bei Anaxagoras fragm. I, II, IV, VI, VII.

selbst die Menschen weiter geführt; aber die Wahrheit führt auch nur den, der sie redlich sucht.

§. 15.

Aristoteles legt sich mit seiner scharfen, durchdringenden Kritik besonders gegen das Alleszusammen des Anaxagoras, welches ihm Mittelpunkt und Zeichen des ganzen Systems ist; und während er an manchen Stellen darüber fast räthselhafte Ausspräche thut und mit einer ungemeinen Kürze Dinge zusammenwirft, zwischen denen nur nach einer langen Reihe vorgängiger Schlüsse der Eingeweihte eine Beziehung entdeckt, gibt er an Einem Orte eine vollständige und gleichmäßig voranschreitende Entwickelung, der wir nur Abbruch thun könnten, wenn wir sie nicht mit seinen eignen Worten darlegten. Es heißt nämlich Metaph. p. 25 sq. frei also: „Wenn man annähme, „Anaxagoras setze zwei Prinzipien, so wäre das ganz konse„quent. Freilich hat er selbst das nicht klar entwickelt; er müßte „aber nothwendig folgen, wenn man ihn führte. Zwar ist es „auch sonst unstatthaft, zu behaupten, Alles sei von Anfang „gemischt gewesen, weil es vorher müßte ungemischt dagewesen „sein, und weil von Natur nicht Jegliches mit Jeglichem aufs „Gerathewohl sich mischen läßt, ferner weil die Qualitäten und „Accidenzen von den Substanzen getrennt würden (denn was „sich mischen läßt ist auch trennbar); indeß wenn man dem, „was er sagen will, nachgeht und es zurechtsetzt, so möchte er „am Ende doch moderner reden, als man glaubt. Denn wenn „Nichts ein besonderes Sein hatte, so ist klar, daß man auch „nichts Wahres davon sagen konnte: ich meine z. B. es war „weder weiß, noch schwarz, noch grau, noch von anderer Farbe, „sondern war nothwendig farblos; denn sonst hätte es ja eine „von den besonderen Farben gehabt. Eben so wenig hatte es „Geschmack oder sonst dergleichen aus demselben Grunde: kurz, „es konnte weder Qualität haben, noch Quantität, noch über„haupt Etwas sein, indem es sonst auch ein besonderes Etwas „müßte gewesen sein *a*), was unmöglich war bei der allgemei-

a) Τῶν ἐν μέρει τι λεγομένων εἰδῶν. Vgl. p. 61, 1. τῶν ἐν μέρει

„nen Vermischung. Denn sonst wäre es ja schon gesondert, und „er sagt doch ausdrücklich, Alles sei gemischt, außer dem Geist; „dieser allein ungemischt und rein. Daraus folgt nun, daß er „als Prinzipien setzt das Eine (denn dies ist einfach und un„gemischt) und das Andere, wie wir (d. h. wir Platoni„ker) *b*) das Unbestimmte nennen, ehe es bestimmt ist und an „einer Idee Theil genommen hat. Und so redet er freilich nicht „richtig und nicht deutlich, er will aber doch etwas Aehnliches „als die Späteren, welche bestimmter gesprochen" *c*). Dieselbe vernichtende Dialektik ist es, wenn Aristoteles ein andermal von der subjektiven Konsequenz des Protagoras abspringend dessen Resultate aus der Lehre unseres Philosophen hervortreten läßt: „Und so entsteht des Anaxagoras: Alle Dinge wa„ren zusammen, so daß in Wahrheit nichts ist. Es scheint, „sie meinen das Unbestimmte, und glaubend, sie redeten vom „Seienden, sprechen sie vom Nichtsein; denn das, was dem Ver„mögen nach ist, aber nicht verwirklicht, ist das Unbe„stimmte" *d*). Ebendieselbe Dialektik bringt ferner auch Heraklit und Anaxagoras auf denselben Ausgang, nämlich, daß es keine Wahrheit, oder, von dem logischen Gebiet entfernt,

---

λεγομένων sc. ἐπιστημῶν. Nicht genau ist Hengstenbergs Ueberſetzung wegen des vernachlässigten τι: „weil ihr sonst gewisse beſondere Formen eigen gewesen wären." —

b) Aehnlich spricht Aristoteles im Namen der Platoniker Metaph. p. 28, 15. Ἔτι δὲ καθ' οὓς τρόπους δείκνυμεν ὅτι ἔστι τὰ εἴδη καὶ οὐδένα φαίνεται τούτων. Vgl. die Scholien zu dieſer Stelle.

c) Τοῖς φαινομένοις μᾶλλον. Wie wir oben dieſen Ausdruck genommen, erklärt ihn auch Brandis, nach dem Index zur Metaphysik zu urtheilen, wo dieſe Stelle unter οἱ μᾶλλον φαινόμενοι bezeichnet wird. Hengstenberg überſetzt: „die mehr in Uebereinstimmung mit den Erſchei„nungen reden", den Scholien folgend, welche τοῖς φαινομένοις als Neutrum nehmen und ἀκολουθεῖ suppliren. Aber abgeſehen von der Härte des Ausdrucks, läßt ſich eben nicht sagen, daß die platoniſche Lehre mehr mit der Erſcheinung übereinſtimme, als die Dogmen andrer alter Philoſophen.

d) Metaph p. 72, 27. Καὶ γίγνεται δὴ τὸ τοῦ Ἀναξαγόρου ὁμοῦ πάντα χρήματα, ὥστε μηθὲν ἀληθῶς ὑπάρχειν. τὸ ἀόριστον οὖν ἔοικασι λέγειν καὶ οὐόμενοι λέγειν τὸ ὂν περὶ τοῦ μὴ ὄντος λέγουσι. τὸ γὰρ δυνάμει ὂν καὶ μὴ ἐντελεχείᾳ τὸ ἀόριστόν ἐστιν.

kein Sein gebe: „Denn, sagt Aristoteles, wenn in Allem ein „Theil von Allem ist, so ist es weder süß, noch bitter, noch „sonst was von den Gegensätzen" e). Aber vorherrschend ist immer die Hinführung auf das Andere des Plato, wie selbst die eben angeführten Stellen noch zeigen, so wie andere, in denen theils Plato selbst angedeutet, theils sein Schüler Eudoxos namentlich genannt wird f); und wie geläufig diese Konsequenz dem Aristoteles ist, geht besonders aus einer Stelle hervor, welche bisher trotz den Scholien noch immer unerklärt geblieben, und allein in jenem Zusammenhange mit Plato ihr Licht findet. Es ist dies die bekannte Stelle, wo Aristoteles den Anaxagoras älter an Jahren, aber jünger an Werken nennt als Empedokles, ohne weiter den Grund anzugeben, der auch in der nächsten Umgebung nicht zu finden ist g). Daß unter den Werken des Philosophen seine spekulativen Gedanken, sein System zu verstehen sei, und nicht etwa an die Herausgabe seiner Schriften zu denken, ist klar und anerkannt; nur die Bedeutung von ὕστερος und der Grund des Urtheils dunkel. Der Geist darf nicht mit ins Spiel gebracht werden, als wäre Anaxagoras darum jünger und weiter geschritten als Empedokles, weil dieser statt des freien Geistes die immanenten Potenzen Liebe und Haß einführte; denn in dem gan-

e) Metaph. p. 224, 19. Οὔτε δὴ καθ' Ἡράκλειτον ἐνδέχεται ἀληθεύειν, οὔτε κατ' Ἀναξαγόραν. εἰ δὲ μή, συμβήσεται τἀναντία τοῦ αὐτοῦ κατηγορεῖν. ὅταν γὰρ ἐν παντὶ φῇ παντὸς εἶναι μοῖραν, οὐθὲν μᾶλλον εἶναί φησι γλυκὺ ἢ πικρὸν ἢ τῶν λοιπῶν ὁποιανοῦν ἐναντιωσέων, εἴπερ ἐν ἅπαντι πᾶν ὑπάρχει μὴ δυνάμει μόνον ἀλλ' ἐνεργείᾳ καὶ ἀποκεκριμένον. Vgl. p. 85, 2. Ἔοικε δ' ὁ μὲν Ἡρακλείτου λόγος, λέγων πάντα εἶναι καὶ μὴ εἶναι, πάντα ἀληθῆ ποιεῖν, ὁ δ' Ἀναξαγόρου, εἶναί τι μεταξὺ τῆς ἀντιφάσεως, πάντα ψευδῆ. ὅταν γὰρ μιχθῇ, οὔτ' ἀγαθὸν οὔτε οὐκ ἀγαθὸν τὸ μίγμα. ὥστ' οὐθὲν εἰπεῖν ἀληθῶς.

f) Metaph. p. 29, 31. Οὕτω μὲν γὰρ ἂν ἴσως αἴτια δόξειεν εἶναι (sc. τὰ εἴδη) ὡς τὸ λευκὸν μεμιγμένον τῷ λευκῷ. ἀλλ' οὗτος μὲν ὁ λόγος λίαν εὐκίνητος, ὃν Ἀναξαγόρας μὲν πρῶτος, Εὔδοξος δ' ὕστερον καὶ ἄλλοι τινὲς ἔλεγον.

g) Metaph. 11, 18. Ἀναξαγόρας δὲ ὁ Κλαζομένιος τῇ μὲν ἡλικίᾳ πρότερος ὢν τούτου, τοῖς δ' ἔργοις ὕστερος κτλ

zen Abschnitte ist nur von den materiellen Prinzipien die Rede; man könnte aber versucht sein, ὕστερος in tadelndem Sinne zu nehmen, wie Brandis andeutet, und auch die Scholien zu glauben scheinen *h*). Die Bedeutung von ὕστερος widerspricht dieser Auslegung nicht, und Aristoteles zieht allerdings die begrenzten und bestimmten Prinzipien des Empedokles der anaxagoreischen Unendlichkeit vor *i*); allein die ganze Bemerkung wäre in dem Falle nicht nur gar nüchtern, sondern selbst ungereimt, indem es doch für Anaxagoras kein Schimpf sein kann, daß ein Späterer ihm vorausgekommen. Auch die Ansicht von Brandis, Anaxagoras sei darin weitergegangen, daß er in der Einheit Vieles und Vielerlei und Samen aller Dinge zusammenfasse *k*), beruht nicht auf hinlänglichen Gründen und findet wenigstens aus Aristoteles keine Bestätigung; denn jene Vielheit und Mannichfaltigkeit ist dem Aristoteles nur leerer Schein, und er führt sie, wie wir gesehen, auf ein bloßes Nichts oder eine ganz abstrakte und bestimmungslose Einheit hinaus: und diese unbestimmte Einheit, das ἀόριστον und θάτερον, ist es eben, was unserm Philosophen vor Empedokles, dem jüngeren, einen Vorzug gibt und ihn, so zu sagen, δυνάμει zum Platoniker macht *l*).

---

h) Brandis, Gesch. d. Phil. Bd. I, S. 242, i. — Schol. Graec. in Metaph. coll. Brandis p. 17. *Νῦν μέντοι ἐοικεν ὕστερον αὐτὸν τοῖς ἔργοις λέγειν διὰ τὴν τῶν στοιχείων ἀπειρίαν.* Das ganze Scholion ist angeblich von Alexander von Aphrodisias; indeß herrscht darin eine große Verwirrung, indem gleich darauf der Scholiast sich selbst widersprechend die richtige Erklärung bringt. Aehnliche Widersprüche finden sich in dem Scholion zu Metaph. p. 20, 19, welches ebenfalls Alexanders Namen trägt; indeß kann es uns hier gleichgültig sein, was ihm davon zukömmt oder nicht.

i) Phys I, 4, 9. *Βέλτιον δ' ἐλάττω καὶ πεπερασμένα λαβεῖν, ὅπερ ποιεῖ Ἐμπεδοκλῆς.*

k) Brandis a. a. O. S. 242.

l) Vgl. Schol. l. c. *Προελθὼν μέντοι τὴν δόξαν αὐτοῦ σύμφωνον δείκνυσι τῇ Πλάτωνος, ὃς ὕστερον ἐγένετο.* Dabei wird hingewiesen auf die oben von uns angeführte Stelle: Metaph p. 26, 12.... *βούλεται μέντοι τι παραπλήσιον τοῖς ὕστερον λέγουσι καὶ τοῖς φαινομένοις μᾶλλον*, worin allerdings der bündigste Kommentar dazu enthalten ist.

Ein Blick auf den Timäus zeigt in der That, daß bei Plato jene Konsequenz durchgebrochen ist, welche Aristoteles logisch vollzieht. Schon Anaxagoras selbst bietet dazu in einzelnen Ausdrücken die Hand, indem er sagt: „Da Alles zusammen war, war nichts zu erkennen vor Kleinheit" *m*) und: „keine Farbe war zu sehen" *n*); indeß ist das immer nur subjektiv: es war nicht zu sehen, aber es war doch vorhanden; „denn in dem Gemischten war Vieles und Vielerlei und „Samen aller Dinge und hatte allerlei Formen und Farben „und Ansehen" *o*). Anders ist es bei Plato. Das Subjektive ist aufgehoben; er hat erkannt, daß das, was Anaxagoras nur für unsichtbar hielt, wirklich nicht da ist; das Unendliche, welches Alles enthielt, ist zu einem Unbestimmten geworden, welches nichts hat als die Fähigkeit Alles aufzunehmen, selbst aber ganz formlos ist *p*). Es ist weder Erde, noch Feuer, noch Wasser, noch Luft, noch was daraus wird oder woraus jene Elemente selbst geworden, sondern unsichtbar und ohne alle Form *q*). Und wie Aristoteles von dem Alleszusammen sagt: Es war nicht weiß, nicht schwarz, nicht grau u. s. f., es hatte keine Qualität, noch Quantität, noch konnte es Etwas sein; eben so ist es bei Plato nie als etwas Bestimmtes zu bezeichnen, ist nicht weiß, nicht warm, noch sonst etwas von den Gegen-

---

m) Fragm. I. *Καὶ πάντων ὁμοῦ ἐόντων οὐδὲν ἔνδηλον ἦν ὑπὸ σμικροτῆτος.*

n) Fragm. IV. — *πάντων ὁμοῦ ἐόντων οὐδὲ χροιὴ ἔνδηλος ἦν οὐδεμίη.*

o) Fragm. III. — *πολλά τε καὶ παντοῖα ἐν πᾶσι τοῖς συγκριμένοισι καὶ σπέρματα πάντων χρημάτων καὶ ἰδέας παντοίας ἔχοντα καὶ χροίας καὶ ἡδονάς.*

p) Plat. Tim. p. 50, c. . . *δέχεται τε γὰρ ἀεὶ τὰ πάντα καὶ μορφὴν οὐδεμίαν ποτὲ οὐδενὶ τῶν εἰσιόντων ὁμοίαν εἴληφεν οὐδαμῇ οὐδαμῶς.*

q) Tim. p. 51, a. *Διὸ τὴν τοῦ γεγονότος ὁρατοῦ καὶ παντὸς αἰσθητοῦ μητέρα καὶ ὑποδοχὴν μήτε γῆν, μήτε ἀέρα, μήτε πῦρ, μήτε ὕδωρ λέγωμεν, μήτε ὅσα ἐκ τούτων μήτε ἐξ ὧν ταῦτα γέγονεν, ἀλλ' ἀόρατον εἶδός τι καὶ ἄμορφον, πανδεχές.* — Vgl. ib. p. 50, e. — *ἄμορφον ὂν ἐκείνων ἁπασῶν τῶν ἰδεῶν ὅσας μέλλει δέχεσθαι ποθέν.* —

sätzen *r*). Es bekömmt erst Namen von Wesenheit und Qualität durch die Idee, deren es theilhaft wird, ähnlich wie bei Anaxagoras die Dinge benannt werden nach ihrem überwiegenden Inhalt, freilich nicht nach dem, was von außen hineingebildet wird *s*).

§. 16.

Indem Aristoteles nachweist, daß das Alleszusammen des Anaxagoras nichts weniger als Alles enthalte, sondern nur eine abstrakte Einheit sei *a*), hebt er damit zugleich die Möglichkeit einer Weltbildung auf und führt mit seiner niederwerfenden Konsequenz unsern Philosophen zuletzt auf das ἓν καὶ πᾶν der Eleaten. Denn da die Entwickelung alles Endlichen vom Vermögen zur Verwirklichung fortschreitet, so kann aus der Materie nur, wenn sie die Unterschiede schon in sich trägt, eine Mannigfaltigkeit von Bildungen hervorgehen; und da nun die Vielheit bei Anaxagoras nur Schein ist, die Materie nichts als das ganz Unbestimmte, so kann sie nicht zum Mannichfaltigen, sondern nur zu dem Einen bestimmten Sein werden, welches der Geist ist. Nach Anaxagoras wäre mithin Alles Eins *b*). Dieselbe Unzulänglichkeit des Prinzips müßte mehr oder weniger auch der platonischen Lehre zum Vorwurfe gereichen, indem,

---

r) Tim. p. 50, a. Φεύγει γὰρ οὐχ ὑπομένον τὴν τοῦ τόδε καὶ τὴν τούτου καὶ τὴν τῷδε καὶ πᾶσαν ὅση μίμημα ὡς ὄντα αὐτὰ ἐνδείκνυται φάσις — — — — τὸ δὲ ὁποιονοῦν τι, θερμὸν ἢ λευκὸν ἢ καὶ ὁτιοῦν τῶν ἐναντίων καὶ πάνθ' ὅσα ἐκ τούτων, μηδὲν ἐκεῖνο ἂν τούτων καλεῖν. Vgl. Arist. Metaph. p. 25, 26 sq.

s) Tim. p. 50, c Ἐκμαγεῖον γὰρ φύσει παντὶ κεῖται κινούμενόν τε καὶ διασχηματιζόμενον ὑπὸ τῶν εἰσιόντων. Vgl. Anax. fragm. VI. — ὅτεω πλεῖστα ἔνι ταῦτα ἐνδηλότατα ἓν ἕκαστόν ἐστι καὶ ἦν.

a) Metaph. p 241, 4 Καὶ τοῦτ' ἐστὶ τὸ Ἀναξαγόρου ἓν (βέλτιον γὰρ ἢ ὁμοῦ πάντα).

b) Arist. Metaph. p. 241, 15. Οὐδ' ἱκανὸν ὅτι ὁμοῦ πάντα χρήματα. διαφέρει γὰρ τῇ ὕλῃ. ἐπεὶ διὰ τί ἄπειρα ἐγένετο ἀλλ οὐχ ἕν; ὁ γὰρ νοῦς εἷς. ὥστε εἰ καὶ ἡ ὕλη μία, ἐκεῖνο ἐγένετο ἐνεργείᾳ οὗ ἡ ὕλη ἦν δυνάμει.

wie wir gesehen, das bestimmungslose Andere und das Alleszusammen am Ende nicht unterschieden sind, und es wäre Plato eben so wenig möglich gewesen, seiner Alles empfangenden, aber durchaus inhaltslosen Mutter, wie er das Unbestimmte nennt, eine Mannichfaltigkeit von Formen mitzutheilen, als dem Anaxagoras, die den Worten nach nicht sichtbaren, in der That aber nicht vorhandenen Dinge aus seinem Gemisch zu sondern; wenn nicht Plato jene Formen anderswo entdeckt und der empfangenden Mutter den aus unerschöpflicher Fülle gebenden Vater c) gegenübergestellt, mit einem Worte, wenn er nicht ein freies und abgesondertes Reich der Formen oder Ideen errichtet hätte, nach deren ewiger und unvergänglicher Natur der göttliche Werkmeister die empfängliche Unbestimmtheit bildet. Ein vollkommenes Erfassen der Ideen ist aber dem platonischen Schöpfer eben so wenig möglich, als bei Anaxagoras der Geist das Gemischte ganz zu scheiden und so die Dinge rein darzustellen vermag d).

Dieses Reich der Ideen, welches neben dem unbestimmten Andern und der sinnlichen Welt dasteht als dasjenige, dem das Werdende als einem Muster nachgebildet ist e), wird freilich Niemand dem großen Schüler des Sokrates als seinen eigensten Besitz streitig machen wollen; wenn man indeß von dem Besonderen und Individuellen absehend den Geist der Geschichte im Großen und Ganzen faßt und auf den treibenden innern Kern zurückgeht: so findet sich, daß auch die Ideenlehre in der Philosophie des Anaxagoras bereits eben so vorgebildet enthalten ist, wie die Konsequenz das unbestimmte Andere daraus hervorgetrieben; und es hätte auch eine spätere Zeit nicht mit

---

c) Plat. Tim. p. 50, d. *Καὶ δὴ καὶ προσεικάσαι πρέπει, τὸ μὲν δεχόμενον μητρὶ τὸ δ' ὅθεν πατρί, τὴν δὲ μεταξὺ τούτων φύσιν ἐκγόνῳ.* —

d) Plat. Tim. 52, a. *Τούτων δὲ οὕτως ἐχόντων ὁμολογητέον μὲν εἶναι τὸ κατὰ ταὐτὰ ἔχον εἶδος ἀγέννητον καὶ ἀνώλεθρον, οὔτε εἰς ἑαυτὸ εἰσδεχόμενον ἄλλο ἄλλοθεν, οὔτε αὐτὸ εἰς ἄλλο ποι ἰόν.*

e) Plat. Tim. p. 50, d. *Ἐν δ' οὖν τῷ παρόντι χρὴ γένη διανοη-*

solchem Erfolg unserm Philosophen platonische Anschauungen anhängen können, wenn nicht die Veranlassung dazu in ihm selbst gegeben war. Nach Anaxagoras sind alle Dinge; aber sie sind nicht rein, sondern unter einander gemischt; — sie werden vom Geiste geschieden; aber ganz und vollkommen auch nicht: so kömmt das eigentliche Ding, das Ding an sich, nie zum Vorschein; was erscheint, ist immer Gemisch, das Ding selbst ist am Ende nur eine Abstraktion; es steht dem Geiste vor, er sucht es zu verwirklichen, kann es aber nicht. Was ist das anders, als die Ideen, sei es, daß diese als an und für sich seiend (χωριστά) gedacht werden, oder nur im Geiste sind (νοῦς τόπος εἰδῶν)? Aristoteles führt mit schlagender Kürze auf dies Resultat, indem er mit Beziehung auf die Lehre, daß das Werden nur ein Verbinden des Aehnlichen sei, also mit Beziehung auf Anaxagoras, sagt: „Neben andern Schwierig„keiten, welchen diese Ansicht unterworfen ist, folgt daraus, daß „alles Homöomerische abgesondert da sein muß, z. B. Knochen „an sich, und Sehnen und Fleisch an sich" *f*). Was hier von Knochen und Fleisch gesagt wird, gilt begreiflicher Weise von Allem, was nach Anaxagoras als Ding zu bezeichnen ist; und so schießen eben so, wie das unbestimmte Andere, die Ideen aus anaxagoreischem Boden auf, indem Aristoteles mit logischer Konsequenz den Prozeß aufdeckt, der sich bei Plato in der Wirk-

---

θῆναι τριττά. τὸ μὲν γιγνόμενον, τὸ δ' ἐν ᾧ γίγνεται, τὸ δ' ὅθεν ἀφομοιούμενον φύεται τὸ γιγνόμενον.

f) Arist. de Gen. An. II, 4. Ἡ δὲ διάκρισις γίγνεται τῶν μορίων οὐχ' ὥς τινες ὑπολαμβάνουσι διὰ τὸ πεφυκέναι φέρεσθαι τὸ ὅμοιον πρὸς τὸ ὅμοιον (πρὸς γὰρ πολλαῖς ἄλλαις αἷς ὁ λόγος οὗτος ἔχει δυσχερείαις, συμβαίνει χωρὶς ἕκαστον γίγνεσθαι τῶν μορίων τῶν ὁμοιομερῶν, οἷον ὀστᾶ καθ' αὑτὰ καὶ νεῦρα καὶ τὰς σάρκας καθ' αὑτάς, εἴ τις ἀποδέξαιτο ταύτην τὴν αἰτίαν). — Metaph. p. 25, 18, ... ἀτόπου γὰρ ὄντος καὶ ἄλλως τοῦ φάσκειν μεμῖχθαι τὴν ἀρχὴν πάντα, καὶ διὰ τὸ συμβαίνειν ἄμικτα εἶν προϋπάρχειν κτλ. Vgl. Plat. Tim. 51, c. Ἆρ' ἔστι τι πῦρ αὐτὸ ἐφ' ἑαυτοῦ, καὶ πάντα περὶ ὧν ἀεὶ λέγομεν, οὕτως αὐτὰ καθ' αὑτὰ ἕκαστα ὄντα. Wie Aristoteles das, was er von Anaxagoras durch Konsequenzen fol-

lichkeit vollzogen hat. Ja, die Nachwelt hat diese letztere Konsequenz noch mehr durch die That anerkannt, als die erstere, welche die Allheit in der Mischung auf ein leeres Nichts reduzirte, indem die Späteren, sicherer und schärfer reflektirend, das sonderten, was Anaxagoras selbst in seiner unbefangenen Anschauung zusammenließ. Sollte nicht schon Plutarch in platonische Vorstellungen gerathen sein, wenn er sagt, der Geist sondere aus dem allgemeinen, gemischten Stoffe die Homöomerien *g*)? — wenigstens läßt der Gegensatz zu dem Gemischten an die reinen Ideen denken, welche Plato selbst öfters als εἰλικρινῆ bezeichnet *h*), gegenüber dem Endlichen, Materiellen. Bei Simplicius ist die Einmischung platonischer Anschauungen in die Philosophie des Anaxagoras unverkennbar. Diesen Anschauungen folgend redet er mit Hintansetzung historischer Wahrheit bei Anaxagoras von einer Gedankenwelt und einer Welt der Erscheinung, spricht von reinen Elementen, die an und für sich sind, sagt geradezu: „Der Geist bei Anaxagoras schafft „nicht die Ideen, sondern er scheidet sie nur aus", und, um allen Zweifel zu heben, versichert er mit dürren Worten, Anaxagoras nenne die Ideen Homöomerien (s. S. 15); Beweises genug, daß Anaxagoras eine reiche Fülle von Entwickelungen in seinem Systeme verschlossen trug.

Indem sich so mit einer innern Nothwendigkeit aus dem Alleszusammen einerseits das formlose Andere, andererseits die reinen Ideen herausgearbeitet, ist es natürlich, daß auch das

---

gert, von Plato einfach berichtet, sieht man Metaph. p. 46, 19.... αὐτὸ γὰρ ἄνθρωπόν φασιν εἶναι καὶ ἵππον καὶ ὑγίειαν κτλ. Vgl. ib. 30, 13 sq

g) Plut. Pericl. 4. Νοῦν ἐπέστησε καθαρὸν καὶ ἄκρατον ἐμμεμιγμένοις πᾶσι τοῖς ἄλλοις ἀποκρίνοντα τὰς ὁμοιομερείας.

h) Plat. Phaed. p. 66, a.... αὐτὸ καθ' αὑτὸ εἰλικρινὲς ἕκαστον. ib. p. 67, a. Καὶ οὕτω μὲν καθαροὶ ἀπαλλαττόμενοι τῆς τοῦ σώματος ἀφροσύνης, ὡς τὸ εἰκός, μετὰ τοιούτων τε ἐσόμεθα καὶ γνωσόμεθα δι' ἡμῶν αὐτῶν πᾶν τὸ εἰλικρινές. μὴ καθαρῷ γὰρ καθαροῦ ἐφάπτεσθαι μὴ οὐ θεμιτὸν ᾖ. — Symp. 211, e. ... αὐτὸ τὸ καλὸν εἰλικρινές, καθαρόν, ἄμικτον. —

Verhältniß des Geistes zu der Welt ein ganz anderes geworden. Der Geist ist bei Plato freier und erhält nun erst eine würdige Stellung. Anaxagoras stellt die Dinge voran, der Geist ist ihm nur ein Nothbehelf; er greift hinauf zu ihm, wenn er nicht anders kann; Plato dagegen stellt oben an den Geist, der gut ist und Gutes schaffen will. Jener bringt den Geist vor ein Gewirr von Dingen, wo er nur sammeln und ordnen kann, machen und bilden nichts; Plato gibt ihm einen Stoff, der nichts hat als die Empfänglichkeit: hier kann der Geist frei schaffen und formen nach den ewigen Ideen, in welchen er sein Wesen erkennt, und was er schafft, ist sein eigen Werk. Man kann die Thätigkeit des Geistes nicht besser bezeichnen, als mit den eignen Worten beider Philosophen. Anaxagoras sagt: *πάντα διακοσμεῖ νόος*; bei Plato aber ist der Geist der *δημιουργὸς* der Schöpfung. Nehmen wir noch Aristoteles hinzu, der uns bisher ein so treuer Führer war, so ist das Charakteristische der Weltbildung bei allen dreien dies: Anaxagoras scheidet das Seiende aus der Vermischung, Plato bildet den formlosen Stoff nach den Ideen, Aristoteles erkennt in dem Stoffe selbst die organische Entwickelung: die Dinge werden das in der Wirklichkeit, was sie dem Vermögen nach waren i), und die Idee ist aus dem unerreichten Jenseits zurückgekehrt in die Natur. Anaxagoras, den Aristoteles einen Physiologen nennt, ist der Scheidekünstler, Plato der plastische Künstler, Aristoteles der wahre Physiolog.

---

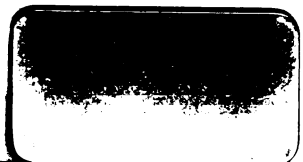
i) Arist. de Gen. An. II, 5. *Καὶ ὃ βούλονται λέγειν τινὲς τῶν φυσικῶν τὸ φέρεσθαι εἰς τὸ ὅμοιον, λεκτέον οὐχ ὡς τόπον μεταβάλλοντα τὰ μόρια κινεῖσθαι, ἀλλὰ μένοντα καὶ ἀλλοιούμενα μαλακότητι καὶ σκληρότητι καὶ χρώμασι καὶ ταῖς ἄλλαις ταῖς τῶν ὁμοιομερῶν διαφοραῖς, γινόμενα ἐνεργείᾳ ἃ ὑπῆρχεν ὄντα δυνάμει πρότερον.*

Bonn, gedruckt bei Carl Georgi.

This book should be returned to the Library on or before the last date stamped below.

A fine of five cents a day is incurred by retaining it beyond the specified time.

Please return promptly.



Ga 40.32
Die Philosophie des Anaxagoras von
Widener Library 003638318
3 2044 085 086 304